
Louis Althusser

POSICIONES

8

Elementos Críticos

EDITORIAL ANAGRAMA



Posiciones

Louis Althusser

Posiciones



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:

Positions

© Editions Sociales

París, 1976

Traducción:

Nuria Garreta. Revisión de Ramón García (Texto 1.º).

Oscar Del Barco (Texto 2.º)

Ricardo Pochtar (Textos 3.º y 6.º)

Marta Harnecker (Texto 4.º. Prólogo a la edición del libro de Marta Harnecker *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, Siglo XXI, México)

Albert Roies (Texto 5.º. Incluido en *Escritos*, Laia, Barcelona)

Portada:

Julio Vivas

© EDITORIAL ANAGRAMA, 1977

Calle de la Cruz, 44

Barcelona-17

ISBN 84 - 339 - 1408 - 1

Depósito Legal: B. 38134 - 1977

Printed in Spain

Gráficas Diamante, Zamora, 83, Barcelona-5

NOTA PREVIA

Este breve libro recoge algunos artículos que, en su mayor parte, es difícil obtener en la actualidad.

Como cubren un período que va desde 1964 hasta 1975, resultará comprensible que haya tenido que *fecharlos*: no sólo para recordar la época, es decir las circunstancias en que fueron publicados (por ejemplo, el psicoanálisis no tenía olor de santidad entre los comunistas cuando, en 1964, publiqué «Freud y Lacan»), sino también para significar que ciertas proposiciones, que podrán notarse en los primeros textos, *están anticuadas*. En *Elementos de autocrítica* (París, Hachette, 1973; trad. castellana en Laia, Barcelona) me he explayado acerca de las razones de principio de tal situación.

Los siguientes artículos se presentan según su orden de publicación, sin modificaciones ni correcciones.

Noviembre de 1975
L. A.

Nota preliminar *

Digámoslo sin rodeos: El que quiera, hoy día, comprender el descubrimiento revolucionario de Freud, no solamente reconocer su existencia, sino también su sentido, debe tratar de superar a costa de grandes esfuerzos críticos y teóricos, los innumerables prejuicios ideológicos que nos separan de Freud. Ya que el descubrimiento de Freud no ha sido sólo reducido, como lo veremos más tarde, a disciplinas que le son ajenas en su esencia (biología, filología) y numerosos psicoanalistas (especialmente la escuela americana) se han hecho cómplices de este revisionismo, sino que, lo que es más grave, este revisionismo ha contribuido de forma objetiva a la prodigiosa explotación ideológica, de la cual el psicoanálisis ha sido objeto y víctima. Tenían sus razones los marxistas que en 1948 descubrieron en esta explotación una «ideología reaccionaria» que servía de argumento a la lucha ideológica contra el marxismo y de medio práctico de intimidación y de mistificación de conciencias.

Sin embargo, hoy podemos afirmar que estos mismos marxistas

* Louis Althusser propone en estas páginas algunas reflexiones sobre el estatuto teórico del psicoanálisis. Desea que sus reflexiones den lugar a otras.

fueron, a su manera, directa o indirectamente, las primeras víctimas de la ideología que ellos mismos denunciaron al confundirla con el descubrimiento revolucionario de Freud, aceptando de hecho las posiciones del adversario, siendo víctimas de sus propias condiciones y reconociendo en la imagen que se les impuso la pretendida realidad del psicoanálisis. Toda la historia de las relaciones entre marxismo y psicoanálisis se apoya, en lo esencial, sobre esta confusión y esta impostura.

Es muy comprensible la dificultad de escapar de dicha ideología debido a su función: las ideas «dominantes» han desempeñado a la perfección su papel de «dominación», imponiéndose, sin saberlo ellos, a los mismos espíritus que querían combatirlas. Pero también es comprensible por la existencia del revisionismo psicoanalítico que hizo posible esta explicación: la caída en la ideología comenzó en efecto por la caída del psicoanálisis en el biologismo, el psicologismo, y el sociologismo.

Que este revisionismo haya podido servirse de la ambigüedad de ciertos conceptos de Freud, que se vio obligado, como todo inventor, a basar sus descubrimientos en conceptos teóricos ya existentes, y por lo tanto, pensados para otros fines, es también muy comprensible. (¿Acaso Marx no se vio también obligado a basarse en ciertos conceptos hegelianos?) Nada de esto puede sorprender a un espíritu un poco ducho en la historia de las ciencias nuevas —y preocupado por encerrar lo irreductible de un descubrimiento y de su objeto en los conceptos que lo expresaron en su nacimiento y que, inactualizados por el progreso del conocimiento, pueden posteriormente enmascararlo.

Es necesario pues, para volver a Freud:

1) No solamente que se rechace la capa ideológica de su explotación reaccionaria como una grosera mixtificación,

2) sino también, que se evite caer en los equívocos más sutiles, sostenidos por el prestigio de algunas disciplinas más o menos científicas del revisionismo psicoanalítico, y

3) consagrarse, finalmente, a un trabajo serio de crítica histórico-teórico para identificar y definir, en los conceptos que Freud

se vio obligado a emplear, la verdadera relación epistemológica entre estos conceptos y el contenido expresado por ellos.

Sin esta triple tarea de crítica ideológica (1 y 2) y de elucidación epistemológica (3), prácticamente inaugurada en Francia por Lacan, el descubrimiento de Freud quedaría, en su especificidad, fuera de nuestro alcance. Y lo que es más grave, interpretaríamos como obra de Freud precisamente sólo aquello que se ha puesto a nuestro alcance, tanto si lo quisiéramos rechazar (la explotación ideológica reaccionaria), como si, más o menos, inconsideradamente, nos adhiriésemos a ello (las diferentes formas de revisionismo bio-psico-sociológico). En ambos casos seríamos víctimas, a niveles distintos, de las categorías explícitas o implícitas de la explotación ideológica y del revisionismo teórico. Los marxistas, que saben por experiencia las deformaciones que los adversarios de Marx impusieron a su pensamiento, podrán comprender cuál es la importancia teórica de un auténtico «volver a Freud» cuando su obra fue víctima de un destino parecido al de Marx.

Los marxistas tendrán que admitir, que un artículo que se propone tratar un problema de una importancia tal, si le quiere ser fiel, debe limitarse a lo esencial: situar el objeto del psicoanálisis, para darle una primera definición, en conceptos que permitan localizarlo, como preámbulo indispensable a la elucidación de tal objeto. Y en consecuencia tendrán que admitir que en lo posible se utilicen estos conceptos de manera rigurosa, como lo haría cualquier disciplina científica, sin diluirlos en un comentario de vulgarización demasiado aproximativo, ni tampoco intentar desarrollarlos verdaderamente en un análisis que exigiría mucho más espacio.

El estudio profundo de Freud y Lacan, que cada uno puede emprender, es lo único que dará la medida exacta de estos conceptos, y permitirá definir los problemas todavía no resueltos en una reflexión teórica ya rica en resultados y promesas.

L. A.

Varios amigos me han reprochado, y con razón, el haber hablado de Lacan en tres líneas.¹ Me reprochan el hablar demasiado de él por lo que antes dije y demasiado poco por las consecuencias que extraje. Me piden que justifique mi alusión y su finalidad. He aquí la explicación que me piden; unas palabras donde sería necesario un libro.

En la historia de la Razón Occidental, a los recién nacidos se les envuelve con los mayores cuidados, previsión, precauciones, prevenciones, etcétera. El Prenatal es institucional. Cuando nace una ciencia joven la familia está preparada para la sorpresa, el júbilo y el bautismo. Desde antaño, a todo niño se le atribuye un padre, y cuando se trata de un niño prodigio, los padres se disputarían su paternidad. En nuestro mundo repleto hay un sitio previsto para el nacimiento, así como incluso para la previsión del nacimiento: «prospectiva».

1. Cf. Revue de l'Enseignement philosophique, junio-julio 1963, *Philosophie et Sciences Humaines*, p. 7, y p. 11, nota 14: «Marx fundamentó su teoría sobre el rechazo del mito del «homo oeconomicus», Freud fundamentó su teoría sobre el rechazo del mito del «homo psychologicus». Lacan ha visto y comprendido la ruptura liberadora de Freud. La ha comprendido en todo el sentido de la palabra, tomándola en todo su rigor, y forzándola a producir, sin concesiones ni tregua, sus propias consecuencias. Como todos, puede equivocarse en algún detalle, incluso en sus mojones filosóficos: pero se le debe lo *esencial*.»

Sabemos que durante el siglo XIX, nacieron dos o tres niños a los que no se les esperaba: Marx, Nietzsche, Freud. Hijos «naturales», en el sentido en que la naturaleza contradice las costumbres, el derecho, la moral y el buen-vivir: la naturaleza, o sea la regla violada, la madre soltera, es decir, la ausencia de padre legal. La Razón Occidental, a un hijo ilegítimo se lo hace pagar caro. Marx, Nietzsche, Freud para poder sobrevivir tuvieron que saldar su cuenta a un precio enorme: condenas, rechazos, injurias, miseria, hambre y muerte o locura. Hablo sólo de ellos (podría nombrar a otros malditos que vivieron su condena a muerte en el color, el sonido o el poema), porque dieron origen a ciencia o a crítica.

Probablemente tiene cierta relación con los límites y atascos de su genio, el que Freud haya conocido la pobreza, la calumnia, la persecución y el que tuviera un espíritu lo bastante fuerte como para soportar, interpretándolas, todas las injurias de su siglo. Dejemos este aspecto cuyo examen es quizás prematuro. Consideremos simplemente la soledad de Freud en su época. No me refiero a la soledad humana (tuvo maestros y amigos a pesar de haber conocido el hambre), me refiero a su soledad *teórica*. Porque cuando quiso pensar, es decir, expresar bajo forma de sistema riguroso de conceptos abstractos, el descubrimiento extraordinario que encontraba todos los días en su *práctica* cotidiana, quiso buscar precedentes teóricos, padres en la teoría y apenas encontró; tuvo que someterse y ordenar la situación siguiente: ser su propio padre; construir con sus manos de artesano el espacio teórico donde poder situar su descubrimiento; tejer con suposiciones tomadas de uno y otro lado, a ojo, la gran red para pescar en las profundidades de la experiencia ciega el redundante pez del inconsciente, que los hombres creen mudo porque habla incluso cuando duermen.

Esto significa, expresándose en términos kantianos: Freud debió pensar su descubrimiento y su práctica en conceptos *importantes*, prestados por la física energética, entonces dominante, por la economía política y la biología de su época. Ninguna herencia legal, salvo un lote de conceptos filosóficos (consciencia, preconsciente,

inconsciente, etcétera) quizás más entorpecedores que fecundos ya que incluso en su aspecto más conciso llevaban el estigma de la problemática de la consciencia; ningún fondo heredado de algún antepasado. Sus predecesores fueron sentencias y escritores: Sófocles, Shakespeare, Molière, Goethe. Teóricamente Freud tuvo que hacérselo todo solo: produciendo sus conceptos propios, sus conceptos «domésticos», bajo la protección de conceptos importados, prestados por las ciencias en el estado en que se encontraban y, hay que recalcarlo, en el horizonte ideológico reinante durante la elaboración de dichos conceptos.

Así es como nos ha llegado Freud. Una larga lista de textos, profundos, unas veces claros, otras oscuros, a menudo enigmáticos y contradictorios, problemáticos, parapetados en conceptos de los cuales muchos a primera vista nos parecen caducos, arcaicos, inadecuados a su contenido, superados. Puesto que hoy día ya no dudamos de la existencia de este contenido: la práctica analítica en sí y su resultado.

Resumamos lo que es para nosotros Freud:

1) Una práctica (la cura analítica). 2) Una técnica (el método de la cura), que da lugar a una exposición abstracta de tipo teórico. 3) Una teoría que está en relación con la práctica y la técnica. Este conjunto orgánico práctico (1), técnico (2), teórico (3) nos recuerda la estructura de toda disciplina científica. *Formalmente*, lo que Freud nos ofrece posee la estructura de una ciencia. Decimos formalmente ya que las dificultades de la terminología conceptual de Freud, la desproporción, a veces sensible, entre sus conceptos y su contenido nos llevan a preguntarnos: ¿Este conjunto orgánico, práctico-técnico-teórico nos relaciona con un conjunto verdaderamente estable y fijo a nivel científico? O dicho de otra manera, ¿la teoría, en dicho conjunto orgánico es verdaderamente teoría? O por el contrario, ¿no será quizás una simple transposición metodológica de la práctica (la cura)? De ahí la idea, admitida corrientemente, que bajo las apariencias teóricas (debidas a la pretensión respetable, pero inútil, de Freud), el psicoanálisis sería una simple práctica que a menudo daría resultados aunque no siempre; una

simple práctica que se prolonga en técnicas (reglas del método analítico) pero *sin teoría*, por lo menos sin una verdadera teoría: lo que ella declara como teoría no sería más que unos simples conceptos técnicos, ciegos, en base a los cuales reflexionaría las reglas de su práctica; simple práctica sin teoría... ¿quizá simplemente magia? La cual triunfaría, como toda magia, como resultado de su prestigio, y de sus éxitos, puestos al servicio de una necesidad o demanda social, en definitiva su única y verdadera razón. Lévi-Straus habría hecho la teoría de esta *magia*, de esta *práctica social* que sería el psicoanálisis, declarando como predecesor de Freud al *chamán*.

¿Práctica grandilocuente de una teoría en parte silenciosa?
¿Práctica altanera o avergonzada de no ser más que la magia social de los tiempos modernos? ¿Qué es pues el psicoanálisis?

I

Lacan empieza su obra diciendo: Freud fundó una ciencia. Una ciencia nueva, la ciencia de un objeto nuevo: el inconsciente.

Afirmación rigurosa. Si el psicoanálisis es una ciencia, al ser la ciencia de un objeto propio, será una ciencia estructurada como cualquier otra ciencia, poseyendo una *teoría* y una *técnica* (método) que permitan el conocimiento y la transformación de su objeto en una *práctica* específica. Como en toda ciencia auténticamente constituida, la práctica no es el todo de la ciencia, sino un momento teóricamente subordinado; es el momento en que la teoría convertida en método (técnica) entra en contacto teórico (conocimiento) o práctico (la cura) con su propio objeto (el inconsciente).

Si esta tesis es cierta, la práctica analítica (la cura) que absorbe toda la atención de los intérpretes y filósofos, ávidos de la intimidad de la pareja confidencial, donde la confesión enfermiza y el secreto profesional médico intercambian las sagradas promesas de la intersubjetividad, no contiene los secretos del psicoanálisis, sino solamente una parte de su realidad, la que existe en la práctica. La

práctica analítica no contiene sus secretos teóricos. Si es cierta, la técnica, el método, no contienen tampoco los secretos del psicoanálisis, sino que como todo método lo contiene por delegación, no de la práctica sino de la teoría. Como en toda disciplina científica sólo la teoría los contiene.

En muchos momentos de su obra, Freud se ha llamado teórico; comparó el psicoanálisis en cuanto a ciencia, con la ciencia física procedente de Galileo; insistió en que la práctica (la cura) y la técnica analíticas (el método analítico) eran válidas por estar fundadas sobre una *teoría* científica. Freud dijo y repitió que una práctica y una teoría, aun siendo eficaces, sólo merecían el nombre de científicas, cuando una teoría se lo autorizaba, no por simple declaración, sino por su fundamentación rigurosa.

Lo primero que ha hecho Lacan es tomar esta afirmación al pie de la letra y extraer su consecuencia: volver a Freud para buscar, discernir y sacar de su obra la teoría de la que surge todo el resto, tanto la técnica como la práctica.

Volver a Freud. ¿Para qué este volver a las fuentes? Lacan no vuelve a Freud como Husserl a Galileo o a Tales, para buscarle un nacimiento a su nacimiento, es decir para realizar este prejuicio filosófico-religioso de la pureza, que mantiene que toda agua que brota sólo es pura en el mismo instante, en el puro instante, de su nacimiento, en el puro paso de la no-ciencia a la ciencia. Para Lacan este paso no es puro, es aún impuro: la pureza vendrá después, no se la encuentra en este paso todavía «fangoso» (el invisible fango de su pasado, suspendido en el agua naciente, que finge la transparencia, es decir, la inocencia). Volver a Freud quiere decir: volver a la teoría, bien establecida, fijada, asentada en el mismo Freud; a la teoría madurada, reflexionada, apuntalada, verificada, a la teoría lo suficientemente avanzada e instalada en la vida (comprendiendo la vida práctica) como para haberse construido su morada, producido su método y engendrado su práctica. La vuelta a Freud no significa un retorno a su nacimiento, sino una vuelta a su *madurez*. La juventud de Freud, este paso conmovedor de la pre-ciencia a la ciencia (el período de las rela-

ciones con Charcot, Bernheim, Breuer, hasta los estudios sobre la histeria —1895—) puede interesarnos, ciertamente, pero en otro aspecto: a título de un ejemplo de arqueología de una ciencia, o como índice negativo de no-madurez, para poder entonces fechar bien la madurez y su advenimiento. La juventud de una ciencia es su edad madura: antes de esta edad la ciencia es vieja, antes de esta edad vive de los prejuicios, de los que es hija, y en consecuencia vive en la edad de sus padres.

Toda la historia del psicoanálisis muestra cómo una teoría joven, por lo tanto madura, puede volverse infantil, es decir caer en los prejuicios de sus antecesores y de sus descendientes: he aquí el profundo sentido del volver a Freud, proclamado por Lacan. Tenemos que volver a Freud no para volver a su infancia, sino a su edad adulta, es decir, para volver a la madurez de la teoría freudiana que es su verdadera juventud; volviendo a Freud más allá del infantilismo teórico, del retorno a la infancia en el que una parte del psicoanálisis contemporáneo, sobre todo el norteamericano, saborea las ventajas de lo que ha abandonado.

Esta vuelta a la infancia lleva un nombre; psicologismo, que los fenomenólogos comprenderán en seguida; u otro nombre, pragmatismo, que los marxistas también comprenderán en seguida. La historia moderna del psicoanálisis ilustra el juicio de Lacan. La Razón Occidental (razón jurídica, religiosa, moral *tanto como* científica) después de largos años de desconocimiento, desprecio e injurias —medios por otra parte siempre disponibles, en última instancia— de hecho, sólo consintió firmar un pacto de coexistencia pacífica con el psicoanálisis bajo la condición de anexionarlo a sus propias ciencias o a sus propios mitos: a la psicología, sea conductista (Dalbiez), fenomenológica (Merleau-Ponty) o existencialista (Sartre); a la bioneurología, más o menos jaksoniana (Ey); a la «sociología» de tipo «culturalista» o «antropológica» (dominante en USA: Kardiner, M. Mead, etc.) y a la filosofía (cf. el «psicoanálisis existencial» de Sartre, el «Daseinsanalyse» * de Biswan-

* En alemán en el orig. La expresión *Daseinsanalyse* es traducida corrientemente por *Análisis existencial*. (N. del R.)

ger, etc.). Los psicoanalistas consintieron todas estas confusiones, esta mistificación del psicoanálisis, disciplina reconocida oficialmente, a precio de alianzas-compromiso, selladas con linajes de adopción *imaginarios*, pero con poderes muy reales; demasiado satisfechos de salir por fin de su gettho teórico y ser reconocidos como miembros, con plenos derechos, de la gran familia de la psicología, la neurología, la psiquiatría, la medicina, la sociología, la antropología, la filosofía; y de estampar en su triunfo práctico el sello de este reconocimiento «teórico» que les concedía por fin, después de décadas de injurias y exilio, el derecho de ciudadanía en el mundo de la ciencia, de la medicina y de la filosofía. No se dieron cuenta de que este acuerdo era un arma de dos filos, creyeron que el mundo se rendía a sus razones —cuando de hecho, bajo los honores, ellos se rendían a las razones de este mundo—, prefiriendo sus honores a sus injurias.

Con ello, olvidaban que una ciencia no es ciencia si no puede acceder a la propiedad, con pleno derecho, de un objeto *propio* que sea suyo y *solamente* suyo, y no a la porción determinada de un objeto prestado, cedido, abandonado por otra ciencia, o a uno de sus «aspectos», es decir, a las *sobras* que siempre pueden distribuirse en las cocinas cuando el amo ya está satisfecho. De hecho, si todo el psicoanálisis se reduce al «condicionamiento» behaviorista o pavloviano de la primera infancia; si se reduce a una dialéctica de las *fases* descritas por Freud, bajo los términos de oral, anal, y genital, latencia y pubertad; y si, por último, el psicoanálisis se reduce a la experiencia originaria de la lucha hegeliana, del para-otro fenomenológico, o de la «abertura» del ser heideggeriano; si todo el psicoanálisis no es más que un arte de adecuar los restos de la neurología, la biología, la psicología, la antropología y la filosofía ¿qué le queda, entonces, como objeto propio que le distinga verdaderamente de estas disciplinas y haga de él una ciencia con pleno derecho? ².

2. Las tentaciones más amenazadoras están representadas por la *filosofía* (que reduce voluntariamente todo el psicoanálisis a la experiencia dual de la cura y encuentra en ella cómo «verificar» los temas de la intersubje-

Es en este punto donde interviene Lacan: para defender, ante estas «reducciones» y desviaciones que actualmente dominan gran parte de las interpretaciones teóricas del análisis, su irreductibilidad, que no es otra que la *irreductibilidad de su objeto*. Nadie que haya experimentado alguna vez en su vida la necesidad de seguridad (teórica, moral, social, económica), es decir la inquietud de las corporaciones (cuyo estatuto es indisolublemente científico-profesional-jurídico-económico) amenazadas en su equilibrio y confort por la aparición de una disciplina singular, una ciencia que por poco que se crea en ella amenaza destruir las fronteras existentes y trastocar el *statu-quo* de diversas disciplinas y que obliga a cada uno a preguntarse, no sólo por su propia disciplina, sino por las razones que le llevan a creer en ella y, en consecuencia, a dudar de ella. Nadie, digo, que haya experimentado tal inquietud, puede dudar de que sean necesarias, para la defensa de la «irreductibilidad del análisis», una lucidez y firmeza fuera de lo común capaces de rechazar todos los ataques de la devoradora hospitalidad de las disciplinas antes enumeradas. De ahí la pasión contenida, la contención apasionada del lenguaje de Lacan que sólo puede vivir y sobrevivir en estado de alerta y prevención: lenguaje de un hombre asediado de entrada y condenado, por la fuerza aplastante de las

tividad fenomenológica, de la existencia-proyecto, o más generalmente del personalismo); por la *Psicología* que identifica la mayor parte de las categorías del psicoanálisis como atributos de un «sujeto» que manifiestamente no le presenta ningún problema; por la *sociología* finalmente, que complementando a la psicología, proporciona al «principio de la realidad» un contenido objetivo (los imperativos sociales y familiares) que el «sujeto» sólo tiene que «interiorizar» para armarse de un «super-yo» y de las categorías correspondientes. Sometido de este modo a la psicología o a la sociología, el psicoanálisis queda reducido casi siempre a una técnica de readaptación «emocional» o «afectiva», a una reeducación de la «función relacional» que no tiene nada que ver con su objetivo real —pero que desgraciadamente responden a una fuerte demanda que está, además, muy orientada en el mundo contemporáneo—. En este sentido, el psicoanálisis se ha convertido en un objeto de consumo corriente en la cultura, es decir, en la ideología moderna.

estructuras y de las corporaciones amenazadas, a llevar la ofensiva, a fingir por lo menos devolver los golpes antes de recibirlos, desanimando así al adversario y evitando ser aplastado por él. De ahí, también la precaución, ese recurso muchas veces paradójico, de buscar garantías en filosofías totalmente ajenas a su trabajo científico (Hegel, Heidegger), que pondrá como testimonio de intimidación para conseguir el respeto de unos y como testimonio de una objetividad posible, aliada natural de su pensamiento, para convencer y enseñar a otros. Condenar este recurso, casi indispensable para mantener un diálogo dirigido *desde dentro* a los médicos, sería ignorar, tanto la debilidad conceptual, en general, de los estudios médicos como la profunda necesidad de teoría de los mejores médicos. Y, hablando de su lenguaje, que para algunos es la base de todo el prestigio de Lacan («Góngora del psicoanálisis», «Gran dragón», gran celebrante de un culto esotérico en el que el gesto, el mutismo, la compunción, pueden formar el ritual tanto de una comunicación real, como de una fascinación muy «parisina»), y para otros (sabios o filósofos en primer lugar) constituye, por el contrario, su artificio, su exotismo y su «esoterismo» se aprecia que dicho lenguaje no deja de estar en relación con las condiciones de su labor pedagógica: teniendo que enseñar la teoría del inconsciente a los médicos, analistas o analizados, Lacan les da en la retórica de su palabra el equivalente mimético del lenguaje del inconsciente, el cual, como todos saben, es su última esencia, «witz», retruécano, metáfora acertada o no: el equivalente de la experiencia vivida en su práctica, ya sea de analista o de analizado.

Basta con comprender las condiciones ideológicas y pedagógicas de este lenguaje —es decir, tomar en su «interioridad» pedagógica la distancia de la «exterioridad» histórica y teórica, para discernir su sentido y su importancia objetiva— y reconocer lo que fundamentalmente se propone: dar al descubrimiento de Freud conceptos teóricos adecuados, definiendo, tan rigurosamente como hoy sea posible *el inconsciente* y sus «leyes», que constituyen todo su objeto.

¿Cuál es el *objeto* del psicoanálisis? *Aquello* de que trata la técnica analítica en su práctica analítica de la cura, es decir: no la cura misma, ni aquella situación pretendidamente dual en la que la primera fenomenología o moral que llega encuentra la satisfacción de su propia necesidad, sino los *efectos*, prolongados en el adulto superviviente, de la extraordinaria aventura que, desde el nacimiento a la liquidación del Edipo, transforma un animalito engendrado por un hombre y una mujer en una criatura humana. Uno de los «efectos» del devenir-humano del pequeño ser biológico fruto del alumbramiento humano: he aquí, en su lugar, el objeto del psicoanálisis que lleva el simple nombre de *inconsciente*.

La prueba que todos los hombres adultos han superado, ha sido hacer que este pequeño ser biológico sobreviva, pero en vez de sobrevivir como niño de la selva criado por lobos (tal como se exhibían a veces en las cortes del siglo XVIII), sobreviva como *criatura humana* (habiendo escapado a todas las muertes infantiles, entre las cuales muchas son muertes humanas, muertes que sancionan el fracaso del devenir-humano). Los hombres adultos son *siempre amnésicos*, testigos y muy a menudo víctimas de esta victoria, que llevan en lo más profundo, es decir en lo más desgarrado de su ser mismo, las llagas, enfermedades y marcas de esta lucha para la vida o la muerte humanas. Algunos, la mayor parte, han salido casi indemnes —o por lo menos, se vanaglorian de ello y tienden a comunicarlo a grandes voces—; muchos de estos antiguos combatientes quedan marcados para toda la vida; algunos mueren algún tiempo después de la lucha, habiéndoseles abierto súbitamente de nuevo las heridas en la explosión psicótica, en la locura, última compulsión de una «reacción terapéutica negativa»; otros, los más numerosos, de la manera más «normal» del mundo, bajo el disfraz de una muerte «orgánica». La humanidad sólo registra sus muertos oficiales en los memoriales de las guerras: aquellos que supieron morir a tiempo, es decir, tarde, hombres, en guerras humanas, donde sólo se desgarran y sacrifican los lobos y los dios.

ses *humanos*. El psicoanálisis en sus únicos supervivientes, se ocupa de otra lucha, de la única guerra sin memorias ni memoriales, en la que la humanidad finje no haber participado nunca, aquella que cree haber ganado siempre de antemano, simplemente porque la ha sobrevivido, vivido y concebido como cultura humana: guerra que en cada momento se declara a cada uno de sus vástagos que han proyectado, y rechazado para sí mismos, en la soledad y contra la muerte, recorrer la larga marcha forzada que de larvas mamíferas hace niños humanos, *sujeto masculinos o femeninos*.

No es de extrañar que el biólogo no encuentre en este objeto su lugar: ¡ciertamente esta historia no es biológica; puesto que está totalmente dominada desde el principio por la presión forzada del orden humano que cada madre graba, bajo «amor» u odio materno, con la dirección del ritmo alimenticio y cuidados en general, en el pequeño animal humano sexuado. Tampoco es de extrañar que la historia, la «sociología» o la antropología no encuentren su lugar en este objeto, ya que su campo de trabajo es la sociedad y por tanto la cultura, es decir, aquello que ya no es el animalito —el cual no deviene humano-sexual más que después de haber traspasado este espacio infinito que separa la vida de lo humano, lo biológico de lo histórico, la «naturaleza» de la «cultura». No es extraño que la psicología se pierda aquí, puesto que ella piensa tener relación, en función de su «objeto», con alguna «naturaleza», o «no-naturaleza» *humana*, en la génesis de este existente identificado y registrado bajo los controles mismos de la cultura (de lo humano) —siendo así que el objeto del psicoanálisis es la premisa fundamental, el hacer o el no ser nada, el abismo aleatorio de lo humano-sexual mismo en cada criatura humana. Ciertamente, la «filosofía» se extravía también en sus búsquedas, puesto que estos singulares orígenes le ocultan los únicos a los que ella rinde el homenaje de su mismo ser: Dios, la razón, la consciencia, la historia y la cultura. Se puede presumir que el objeto del psicoanálisis pueda ser especificado, y conjeturar que la modalidad de su materia al igual que la especificidad de sus «mecanismos» (usando una palabra de Freud), sean de un orden totalmente diferente a la

materia o a los «mecanismos» que el biólogo, el neurólogo, el antropólogo, el sociólogo, el psicólogo y el filósofo, deben conocer. Basta, pues, reconocer esta especificidad, y la distinción por tanto del objeto que la funda, para reconocer al psicoanálisis un derecho radical a la especificidad de conceptos, acoplados a una especificidad de su objeto: el inconsciente, y sus efectos.

III

Lacan no negaría que sin la aparición de una nueva ciencia, la *lingüística*, su tentativa de teorización hubiese resultado imposible. Así es como se desarrolla la historia de las ciencias en la que, a menudo, una ciencia no llega a serlo más que con el recurso y el desvío de otras, no sólo de ciencias ya existentes en el momento de su bautismo, sino también, de tal ciencia nueva, aparecida tardíamente, que necesita un tiempo para nacer. La opacidad provisional producida sobre la teoría freudiana por el modelo de la física energética del Helmholtz y Maxwell se encuentra hoy día esclarecida por la luminosidad que la lingüística estructural arroja sobre su objeto, permitiendo un acceso inteligible al mismo. Freud ya había dicho que todo está sujeto al lenguaje. Lacan precisa: «El discurso del inconsciente está estructurado como un lenguaje». En su gran primera obra, *La Interpretación de los sueños*,* que no es anecdótica o superficial como se cree con frecuencia, sino fundamental, Freud había estudiado los «mecanismos» o «leyes» reduciendo sus variantes a estas dos: *el desplazamiento* y *la condensación*.**

* *La interpretación de los sueños* (1900). Ver Freud, O.C. (3T.), Ed. Biblioteca Nueva, Madrid 1948, T.I. Hay ed. de bolsillo en Alianza edit., 3 Vol. núms. 34, 35 y 36.

Althusser cita esta obra bajo el título de *La Science des Rêves* manteniendo así el error cometido respecto de su sentido original (*Traumdeutung*) desde su primera traducción francesa (en 1926). (N. del R.)

** Los «mecanismos» o «leyes» a los que el texto se refiere son constitutivos de la *elaboración del sueño* (*Traumarbeit*) que Freud define como el «proceso de la conversión del contenido latente en contenido manifiesto»

Lacan reconoce en ellas dos figuras esenciales designadas por la lingüística: la metonimia y la metáfora. Así, el lapsus, el acto fallido, el chiste y el síntoma se convierten, como los elementos del sueño mismo,* en *significantes*, inscritos en la cadena de un discurso inconsciente, que repiten en silencio —es decir, con voz ensordecedora—, dado el desconocimiento de la «represión», la cadena del discurso verbal del sujeto humano. De este modo se nos introduce en la paradoja, formalmente familiar a la lingüística, de un discurso doble y uno, inconsciente y verbal, que por doble campo no tiene más que un campo único sin ningún otro más allá de él mismo: el campo de la «Cadena significativa». De este modo, las adquisiciones más importantes de Saussure y de la lingüística creada por él, entran con todo derecho en la inteligencia del proceso tanto del discurso del inconsciente, como del discurso verbal del sujeto, y de su relación, es decir, de su no relación idéntica a su relación, en una palabra, de su unión y de su escisión. De este modo, finalmente, las interpretaciones filosófico-idealistas del inconsciente como segunda consciencia, del inconsciente como mala fe (Sartre), del inconsciente como supervivencia cancerosa de una estructura inactual o sin sentido (Merleau-Ponty), todas las interpretaciones del inconsciente como «ello» biológico-arquetípico (Jung) se con-

(O.C. cit. T.I., pág. 235). Esta elaboración, generalmente deformativa, cumple la función de distraer los deseos reproducidos que se exteriorizan en el sueño.

La *condensación* y el *desplazamiento* son las actividades fundamentales —pero no únicas— de tal *elaboración*; a este propósito Freud dice textualmente que la elaboración del sueño «...se limita a *condensar* el material dado, *desplazarlo* y *hacerlo apto para la representación visual*, actividades a las que se agrega el último trozo, inconstante, de *elaboración interpretativa*» (O.C.T.I. pág. 247. El subrayado es mío). (N. del R.)

* Para clarificar la relación apuntada en el texto puede verse especialmente, y además de la ya citada *La interpretación de los sueños*, la obra *Psicopatología de la vida cotidiana* (1904) y *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905), ambas en T.I. de la O.C. ya cit. y en ed. de bolsillo en Alianza Edit. (n.º 19 y 162, respectivamente). iN. del R.)

vertían en lo que ellas eran: no en un comienzo de teoría, sino en unas «teorías» nulas, en unos malentendidos ideológicos.

Quedaría por definir (estoy obligado al peor esquematismo, pero, ¿cómo escapar a él en pocas líneas?) el sentido de este *primado* de la estructura formal del lenguaje, y de sus «mecanismos», encontrados en la práctica de la interpretación analítica, función misma del fundamento de esta práctica: su objeto, es decir, los «efectos» actuales, en los supervivientes de la «hominización» forzada del pequeño animal humano en *hombre* o *mujer*. No basta ciertamente, para responder a esta cuestión, la simple invocación del primado *de facto* del lenguaje, que es el único objeto y medio de la práctica analítica. Todo lo que interviene en la cura se desarrolla en el lenguaje y por el lenguaje (incluidos el silencio, su ritmo, su tono, modulación y pausas). Pero en justicia es necesario demostrar *por qué* y *cómo* el papel del lenguaje en la cura —a la vez materia prima de la práctica analítica y medio de producción de sus efectos (el paso, como dice Lacan, de una «palabra vacía» a una «palabra llena») — sólo está fundado de hecho en la práctica analítica, porque está fundado *de derecho* en su objeto. Objeto que fundamenta en última instancia tanto esta práctica como su técnica; y, puesto que ciencia hay, este papel del lenguaje está fundamentado en la *teoría* de su objeto.

Aquí está, sin duda, la parte más original de la obra de Lacan: su descubrimiento. Lacan ha demostrado que este paso de la existencia (en el límite puramente) biológica, a la existencia humana (niño humano), se opera bajo la Ley del Orden, que yo llamaré Ley de Cultura, y que esta Ley del Orden se confundía en su esencia *formal* con el orden del lenguaje. ¿Qué hemos de entender por esta fórmula a primera vista enigmática? Primeramente que *la totalidad de este paso* no puede aprehenderse más que bajo los tipos de lenguaje recurrente, designado por el lenguaje del adulto o del niño *en situación de cura*, designado, asignado, localizado, bajo la ley del lenguaje, en lo que se fija y da todo orden humano y por tanto todo cometido humano. Y además que, en esta asignación por el lenguaje de la cura, se transparenta la presencia actual,

perpetuada, de la eficacia absoluta del orden en el paso mismo, la presencia de la Ley de la Cultura en el devenir-humano.

Para decirlo en forma breve, señalemos los dos grandes momentos de este paso. 1) El momento de la relación dual, pre-edipiana en la que el niño no teniendo más relación que la de un alter-ego, la madre, que le dosifica su vida entre su presencia (¡da!) y su ausencia (¡fort!),³ vive esta relación dual bajo el modo de la fascinación imaginaria del ego, siendo él mismo *este* otro, *tal* otro, *todo* otro, todos los *otros* de la identificación narcisista primaria, sin poder nunca ni frente al otro ni frente a sí aprehender la distancia objetivamente de un tercero. 2) El momento del Edipo, en el que una estructura ternaria surge sobre el fondo de la estructura dual, cuando el tercero (el padre) se mezcla como intruso en la satisfacción imaginaria de la fascinación dual, trastorna su economía, rompe las fascinaciones e introduce al niño en lo que Lacan llama el Orden Simbólico, el del lenguaje objetivante que le permitirá decir finalmente yo, tú, él o ella y que permitirá pues, al pequeño ser, situarse como *niño humano* en un mundo de terceros adultos.

Así pues, dos grandes momentos: 1) el de lo imaginario (pre-edipiano); 2) el de lo simbólico (el Edipo resuelto); o empleando otro lenguaje, el de la objetividad reconocida en su uso (simbólico), pero aún no conocida (el conocimiento de la objetividad, característica de una «edad» muy diferente así como de una práctica distinta).

He aquí pues el punto capital que Lacan ha esclarecido: estos dos momentos están dominados, gobernados y marcados por una única Ley, *la de lo Simbólico*. El momento de lo imaginario, que hemos presentado unas líneas más arriba, para ser claro, como *precediendo* lo simbólico y distinto a él —el primer momento en que el niño *vive* su relación inmediata con un ser humano (madre) sin

3. Freud hizo célebres estas dos expresiones alemanas —por las que el niño que él observaba, sancionaba la aparición y desaparición de su madre, en la manipulación de un objeto cualquiera que la «representaba»: una bobina.

reconocerla prácticamente como la relación simbólica que es (es decir, como la relación de un niño humano con una madre humana) —*está marcado y estructurado en su dialéctica por la misma dialéctica del Orden Simbólico*, es decir, del Orden humano, de la norma humana (las normas de los ritmos temporales de la alimentación, de la higiene, de los comportamientos, de las actitudes concretas del reconocimiento—, la aceptación, el rechazo, el sí o el no al niño, no siendo más que el esbozo, las modalidades *empíricas* de este Orden constituyente, Orden de la Ley y del Derecho de asignación atributiva o exclusiva) bajo la forma misma del Orden del significante, es decir bajo la forma de un Orden *formalmente* idéntico al orden del lenguaje.⁴

Lacan muestra la eficacia del Orden, de la Ley, que acecha desde antes de su nacimiento a toda criatura humana, y se apodera de ella desde su primer grito, para asignarle su lugar y su rol, es decir, su obligado destino, allá en donde una lectura superficial u orientada de Freud no veía más que la infancia feliz y sin leyes, el paraíso de la «perversidad polimorfa»,* una especie de estado natural

4. *Formalmente*. Ya que la Ley de Cultura de la cual el lenguaje es la primera forma y acceso, no se agota en el lenguaje: como contenido tiene las estructuras de parentesco reales y las formaciones ideológicas determinadas, en las cuales los personajes inscritos en estas estructuras viven su función. No es suficiente saber que la familia occidental es patriarcal y exogámica (estructura de parentesco), hay que elucidar las funciones ideológicas que rigen la paternidad, la maternidad, la conyugalidad y la infancia: ¿Qué es ser «esposo-esposa», «ser padre», «ser madre», «ser hijo» en nuestro mundo actual? Queda todavía por hacer todo un trabajo de investigación sobre estas formaciones ideológicas específicas. Trabajo que depende del *materialismo histórico*.

* Se refiere a la definición que Freud dio del niño como «perverso polimorfo». La idea que tal «definición» resalta ha sido generalmente mal comprendida y ha constituido desde su primera versión un elemento importante de escándalo respecto del psicoanálisis freudiano.

Para una interpretación de la «perversidad polimorfa» que precede a la represión puede ayudar la consulta de: Brown, *Eros y Tanatos*, Ed. Joaquín Mortiz, México y H. Marcuse, *Eros y civilización* (diversas ed. en cast. y en catalán). (N. del R.)

dividido tan sólo por algunos estadios de orden biológico, ligados a la prioridad funcional de tal o cual parte del cuerpo humano, lugares de necesidades «vitales» (oral, anal, genital).⁵ Todas las etapas franqueadas por la criatura humana sexuada lo son bajo el reino de la Ley, del código de asignación, de comunicación y de no-comunicación humanas; sus «satisfacciones» llevan en sí la marca indeleble y constituyente de la Ley, de la pretensión de la Ley humana, que como toda ley, no es «ignorada» por nadie, tanto menos por los que la ignoran, sino quizás desviada o violada por cada uno, sobre todo por sus fieles más puros. Es por ello por lo que toda reducción de los traumatismos infantiles a unas «frustraciones biológicas» está falseada desde un principio, puesto que la Ley que les concierne, en cuanto a Ley, hace abstracción de todos los contenidos, no existe ni actúa en cuanto a Ley más que por y en esta abstracción, y el niño padece y recibe esta regla desde que empieza a respirar.⁶ En ello comienza, siempre ha comenzado

5. A una determinada neuro-biología y psicología les ha sido fácil descubrir en Freud una teoría de los «estadios» que, sin dudarlo, han traducido en una teoría de la «maduración de los estadios», sea neuro-biológica, o bio-neuro-psicológica, atribuyendo mecánicamente a la madurez neuro-biológica el papel de una «esencia» en la que los «estadios» freudianos no serían más que el simple y puro «fenómeno». Esta perspectiva no es más que una reedición del viejo paralelismo mecanicista. (Nos referimos aquí, entre otros, a los discípulos de Wallon, ya que Wallon no ha tenido en cuenta a Freud.)

6. Sería desconocer la carga teórica de esta condición formal, si le opusiéramos la apariencia biológica de los conceptos (líbido, afectos, pulsiones, deseo) en los cuales Freud basa el «contenido» del inconsciente. Por ejemplo cuando dice que el sueño es la «realización de deseos» (*Wunscherfüllung*).^{*} Es en el mismo sentido que Lacan opone la «palabra vacía» a la «palabra llena» del hombre, como lenguaje del «deseo» inconsciente. Es no obstante

* «...todo sueño es una realización de deseos y no existen, por tanto, sino sueños optativos...», afirma Freud (O.C.T.I., pág. 251) y en otro lugar añade: «Por su carácter de realización de deseos se dividen los sueños en tres clases: en primer lugar aquellos que muestran francamente un deseo no reprimido. En segundo lugar los que exteriorizan disfrazadamente un deseo reprimido (...) Y en tercer lugar, aquellos otros que, si bien representan un deseo reprimido, lo hacen sin disfraz alguno o con un disfraz insuficiente (*Ib.* pág. 323). (N. del R.)

incluso sin ningún padre viviente, lo que es la presencia en acto del Padre (que es Ley), por tanto presencia del Orden del significante humano, es decir, de la Ley de Cultura: este discurso, condición absoluta de todo discurso, el discurso presente desde arriba, es decir ausente en su abismo, en todo discurso verbal, el discurso de este Orden, este discurso del Otro, del gran Tercero, que es este mismo Orden: *el discurso del inconsciente*. En ello nos es dada una toma *conceptual* del inconsciente, que es en cada ser humano el lugar absoluto en el que su discurso singular busca su propio lugar, busca, se equivoca y equivocándose encuentra su propio lugar, el ancla propia de su sitio, en la imposición, la impostura, la complicidad y la denegación de sus propias fascinaciones imaginarias.

a partir de esta condición formal que estos conceptos (aparentemente biológicos) toman su sentido auténtico, que este sentido puede ser asignado y pensado, y puede ser definida una técnica de la cura. El deseo, categoría fundamental del inconsciente, sólo es inteligible en su especialidad como sentido singular del discurso del inconsciente del sujeto humano: el sentido que surge en el «juego» y por el «juego» de la cadena significativa donde se compone el discurso del inconsciente. Como tal, el «deseo» está marcado por la estructura que gobierna el devenir humano. Como tal, el deseo se distingue radicalmente de la «necesidad» orgánica de esencia biológica. Entre la necesidad orgánica y el deseo inconsciente, no hay continuidad de esencia —como tampoco existe continuidad de esencia entre la existencia biológica del hombre y su existencia histórica—. El deseo está determinado en su ser equívoco («su casi-no-ser», dice Lacan) por la estructura del Orden que le impone su marca, y le conduce a una existencia sin lugar, la existencia de la represión, a sus recursos así como a sus decepciones. No se accede a la realidad específica del deseo partiendo de la necesidad orgánica, así como tampoco se accede a la realidad específica de la existencia histórica partiendo de la existencia biológica del «hombre». Al contrario: así como las categorías de la historia son las que permiten definir la especificidad de la existencia histórica del hombre, e incluso las determinaciones en apariencia puramente biológicas, como sus «deseos», o los fenómenos demográficos, haciendo la distinción entre su existencia histórica y una existencia puramente biológica, así son las categorías esenciales del inconsciente que permiten aprehender y definir el sentido mismo del deseo, distinguiéndolo de las realidades biológicas que lo sostienen (exactamente como la existencia biológica sostiene la existencia histórica) pero sin *constituirlo* ni *determinarlo*.

De hecho no es más que el fin de la larga marcha forzada hacia la infancia humana el que en el Edipo el niño sexuado se convierta en niño humano sexual (hombre, mujer) habiendo sometido a la prueba de lo Simbólico sus fantasmas imaginarios, y acabe, si todo «va bien», por devenir y aceptar lo que es: un niño o una niña entre los adultos, teniendo sus derechos de niño en este mundo de adultos, y poseyendo, como todo niño, el pleno *derecho* de llegar a ser un día «como papá», es decir, un ser humano masculino, teniendo una mujer (y ya no solamente una madre), o «como mamá», es decir un ser humano femenino teniendo un esposo (y no solamente un padre).

Puede realmente parecer asombroso o arbitrario el que, en este último drama, todo se desarrolle y materialice en un lenguaje anteriormente formado, que en el Edipo queda enteramente centrado y ordenado alrededor del significante *phallus*: insignia del Padre, insignia del derecho, insignia de la Ley, imagen fantasmática de todo Derecho —pero todos los psicoanalistas lo afirman como un hecho experimentado.

La última etapa del Edipo, la «castración», puede darnos una idea de ello. Cuando el niño vive y resuelve la situación trágica y benéfica de la castración, acepta *no tener* el mismo Derecho (*phallus*) que su padre, sobre todo no tener el Derecho del padre sobre su madre, la cual se revela entonces dotada del intolerable estatuto del doble empleo, madre para el niño, mujer para el padre; pero, aceptando no tener el mismo derecho que su padre, conquista la seguridad de tener un día, *más tarde*, cuando se convierta en adulto, el derecho que le es entonces rechazado por falta de «medios». No tiene más que un pequeño derecho que llegará a ser grande si habiendo «comido bien su sopa» sabe por sí mismo llegar a ser mayor. Cuando por su parte la niña vive y asume la situación trágica y benéfica de la castración, acepta no tener el mismo derecho que su madre, es decir, internaliza una doble aceptación: no tener el mismo derecho (*phallus*) que su padre puesto que su madre no lo tiene (el *phallus*), precisamente porque es mujer y, al mismo tiempo, acepta no tener el mismo derecho que su madre,

es decir, no ser aún una mujer, como lo es su madre. Pero como desquite conquista su pequeño derecho: el de niña, y las promesas de un gran derecho, el entero derecho de mujer, cuando llegue a ser adulta, si sabe crecer aceptando la Ley del Orden humano, es decir, sometiéndose a ella, si es necesario para desviarla —no comiendo «bien» su sopa.

En cualquiera de los casos, sea el momento de la fascinación dual de lo imaginario (1), sea el momento (Edipo) del reconocimiento vivido de la inserción en el Orden simbólico (2), toda la dialéctica del paso está marcada en su última esencia por el sello del Orden humano, de lo Simbólico, cuya lingüística nos suministra las leyes *formales*, es decir, el concepto *formal*.

La teoría psicoanalítica puede darnos de este modo lo que hace de toda ciencia, no una pura especulación, sino una verdadera ciencia: la definición de la esencia *formal* de su objeto, condición de posibilidad de toda aplicación práctica, técnica, sobre sus mismos objetos *concretos*. Es por ello por lo que la teoría psicoanalítica se escapa de las clásicas antinomias idealistas formuladas por ejemplo por Politzer, cuando este autor (que fue el primero en Francia, en captar la capacidad teórica y revolucionaria del psicoanálisis) exigiéndole que fuera una ciencia de lo «concreto», verdadera «psicología concreta», le reprochaba sus *abstracciones*: el inconsciente, el complejo de Edipo, el complejo de castración, etc. ¿Cómo puede el psicoanálisis, decía Politzer, pretender ser la ciencia de lo *concreto*, cómo puede y quiere serlo, si persiste en unas *abstracciones* que no son sino lo «concreto» alienado en una psicología abstracta y metafísica? ¿Cómo descubrir lo concreto a partir de tales abstracciones, a partir de lo abstracto? En realidad, ninguna ciencia puede ahorrarse la abstracción, incluso cuando en su «práctica» (que, bien entendido, no es la práctica teórica de esta ciencia sino la práctica de su *aplicación* concreta) no se relaciona más que con estas variaciones singulares y únicas que son los «dramas» individuales. Las «abstracciones» del psicoanálisis, tal como Lacan las interpreta en Freud (y Lacan no interpreta nada más que los conceptos de Freud, dándoles la forma de nuestra cien-

tificidad, la única existente) son en verdad los auténticos conceptos científicos de su objeto, en la medida en que, en tanto que conceptos de su objeto, contienen en sí mismas el índice, la medida y el fundamento de la necesidad de su abstracción, es decir, la medida misma de su relación a lo «concreto», por tanto su propia relación a lo concreto de su aplicación, comúnmente llamada la práctica analítica (la cura).

El Edipo no es pues un «*sentido*» oculto al cual sólo faltaría la conciencia o la palabra, ni tampoco una estructura desaparecida en el pasado que fuera siempre posible reestructurar o superar «reactivando el sentido»; el Edipo es la estructura dramática, la «*machine* teatral»⁷ que la Ley de Cultura impone a todo candidato, involuntario y forzado a la humanidad; una estructura que contiene en sí misma no solamente la posibilidad sino también la necesidad de las variaciones concretas en las que ella *existe*, para todo individuo que pueda llegar a su umbral, vivirlo y sobrevivirlo. El psicoanálisis, en su aplicación, la llamada práctica psicoanalítica (la cura), trabaja sobre los «efectos»⁸ concretos de estas variaciones, es decir, sobre la modalidad del nódulo específico y absolutamente singular en el que el paso del Edipo ha sido, es, abordado, franqueado, parcialmente desviado o eludido por tal o cual individuo. Estas *variaciones* pueden ser pensadas y conocidas en su misma esencia, a partir de la estructura del *invariante* Edipo, precisamente por la razón de que todo este paso ha sido marcado, desde su principio de la fascinación, tanto en sus formas más «aberrantes» como en las más «normales», por la Ley de esta estructura, última forma del acceso a lo Simbólico bajo la Ley misma de lo Simbólico.

7. Expresión de Lacan («*machine*»), repitiendo a Freud («*ein anderes Schauspiel... Schauspielplatz*»). Entre Politzer, que habla de «drama» y Freud y Lacan, que hablan de teatro, escena, representación, género teatral, director, etc., hay toda la distancia del espectador, que se toma como el teatro, al propio teatro.

8. Si se entiende este término de «efecto» en el contexto de una teoría clásica de la causalidad, se concebirá por él la presencia actual de la causa en su efecto (cf. Spinoza).

Sé bien, que estas breves indicaciones no sólo parecerán sumarias y esquemáticas, sino que realmente lo son, y que muchas nociones invocadas o anticipadas exigirán profundas explicaciones para ser justificadas y fundamentadas. No obstante, incluso esclarecidas en su fundamento y en las relaciones que poseen con el conjunto de las nociones que las sostienen y referidas constantemente a los análisis de Freud, ellas continúan planteándonos una serie de problemas: no sólo problemas de formación, de definición y de esclarecimiento conceptuales, sino nuevos problemas reales, producidos necesariamente por el desarrollo del esfuerzo de teorización que ha sido precisamente el nuestro. Por ejemplo: ¿cómo pensar rigurosamente la relación entre la estructura *formal* del lenguaje, condición de posibilidad absoluta de la existencia y de la inteligencia del inconsciente, por una parte, las estructuras concretas de parentesco, por otra, y finalmente las formaciones concretas ideológicas en las cuales se viven las funciones específicas (paternidad, maternidad, infancia) implicadas en tales estructuras de parentesco? ¿Acaso es concebible que la variación histórica de estas últimas estructuras (parentesco, ideología) pueda afectar sensiblemente tal o cual aspecto de las instancias aisladas por Freud? Otra pregunta: ¿en qué medida puede el descubrimiento de Freud, pensado en su racionalidad y por la simple definición de su objeto y lugar, repercutir en las disciplinas de las que se distingue (como son la psicología, la psicología, la sociología) y provocar en ellas una serie de interrogaciones sobre el estatuto (a veces problemático) de su objeto? Una última pregunta por fin, entre tantas otras: ¿Cuáles son las relaciones existentes: 1.º entre la teoría analítica y sus condiciones de aparición histórica, y 2.º entre la teoría analítica y sus condiciones sociales de aplicación?

1.º) ¿*Quién fue*, pues, *Freud*, para haber podido fundar la teoría analítica y a la vez inaugurar, como Analista número 1, *auto-analizado*, Padre originario, la larga filiación de los practicantes que se reclaman de él? 2.º) ¿*Quiénes son*, pues, *los psicoanalistas* para aceptar (y de la forma más natural del mundo) la teoría freudiana, la tradición didáctica procedente de Freud, a la vez que las condi-

ciones económicas y sociales (el estatuto social de sus «sociedades» estrechamente ligado al estatuto de la corporación *médica*) en las que ellos ejercen? ¿En qué medida los orígenes históricos y las condiciones económico-sociales del ejercicio del psicoanálisis, influyen en la teoría y en la técnica analítica? ¿En qué medida sobre todo, puesto que tal es de hecho la situación, *el silencio* teórico de los psicoanalistas sobre estos problemas y el *rechazo* teórico por el que están marcados en el mundo analítico, afectan tanto a la teoría como a la técnica analíticas en su mismo contenido? La eterna cuestión del «fin del análisis» ¿no está, acaso, relacionada con este rechazo, es decir con el *no-pensamiento de estos problemas*, que dependen de una historia epistemológica del psicoanálisis y de una historia social (e ideológica) del mundo analítico?

Muchos otros problemas reales verdaderamente planteados, que constituyen, ya desde ahora, otros tantos campos de investigación. Es de esperar que en un futuro próximo ciertas nociones salgan transformadas de esta prueba.

Si vamos al fondo, esta prueba es aquella a la que Freud ha sometido, en su ámbito, una cierta imagen tradicional, jurídica, moral y filosófica, es decir, en definitiva ideológica, del «hombre», del «sujeto» humano. No era en vano que Freud comparara a veces la resonancia crítica de su descubrimiento con el escándalo de la revolución copernicana. Desde Copérnico sabemos que la tierra no es el «centro» del universo. Desde Marx sabemos que el sujeto humano, el ego económico, político o filosófico no es el «centro» de la historia; sabemos también contra los Filósofos de las Luces y contra Hegel, que la historia no tiene «centro», sino que posee una estructura cuya necesidad de «centro» sólo existe en el desconocimiento ideológico. Freud nos descubre, a su vez, que el sujeto real, el individuo en su esencia singular, no tiene la figura de un **ego** centrado sobre el «yo», la «consciencia» o la «existencia» —sea la existencia del para sí, del propio-cuerpo o del «comportamiento»—, y que el sujeto humano es descentrado, constituido por una estructura que tampoco tiene «centro» más que en el desconoci-

miento imaginario del «yo», es decir, en las formaciones ideológicas en las que se «reconoce».

Por ello, ya se habrá notado, nos está abierto uno de los caminos por los que quizás un día llegaremos a una mayor comprensión de esta *estructura del desconocimiento* que interesa principalmente a toda investigación sobre la ideología.⁹

Enero 1964

9. NOTA BIBLIOGRÁFICA DE ESTUDIOS. Para facilitar el acceso a la obra de Lacan que está diseminada en distintas publicaciones colectivas, la ordenamos de la forma siguiente:

1. «Les complexes familiaux en pathologie» (Encyclopédie Française, de Monzie, Tomo 8. «La vie mentale», 1938).

2. «La causalité psychique» (Evolution psychiatrique, 1947, fascículo 1).

3. «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je» (Revue Française de Psychanalyse, 1949, XIII, 4).

4. «La chose freudienne» Evolution Psychiatrique, 1956, fascículo 1).

5. «Les formations de l'inconscient» (Séminaire 57-58) (Bulletin de psychologie).

6. «Les relations d'objet et les structures freudiennes» (Séminaire 56-57) (Bulletin de psychologie, n.º 10).

7. «Le désir et son interprétation» (Séminaire 58-59) (Bulletin de psychologie, enero 60).

8. Los siete números aparecidos de la revista: *La Psychanalyse* (PUF), sobre todo el discurso y las intervenciones de Lacan en el Congreso de Roma (n.º 1) (Discurso de Lacan: «La parole et le langage en psychanalyse»).

Los dos textos publicados en el n.º 6 («Remarques sur le rapport de D. Lagache», «La direction de la cure»).

El texto del n.º 3 («L'instance de la lettre dans l'inconscient»).

El texto del n.º 6 («Sur les psychoses»), etc.

9. Entre los textos que han publicado los alumnos de Lacan u otros influenciados por su enseñanza, aconsejamos especialmente los artículos de S. Leclair en *La Psychanalyse*; el artículo de S. Leclair y J. Laplanche sobre el inconsciente (*Temps Modernes*, julio 1961); los artículos de J. B. Leffèvre-Pontalis sobre «Freud aujourd'hui» (*Temps Modernes*, núms. 124, 125, 126, 1956); la obra de J. Laplanche sobre Hölderlin (PUF); el libro de Maud Mannoni sobre *L'Enfant arriéré et sa mère*, ed. Seuil.

Posteriormente a la publicación de este artículo, se ha editado una recopilación de textos de Lacan, bajo el título de *Ecrits*, Seuil, 1966. (N. del R.)

LA FILOSOFIA COMO ARMA DE LA REVOLUCION *

(RESPUESTAS A OCHO PREGUNTAS)

I

¿Puede decirnos alguna palabra sobre su historia personal? ¿Cómo llegó usted a la filosofía marxista?

En 1948, a los 30 años, me convertí en profesor de filosofía y me adherí al partido comunista francés.

La filosofía me interesaba y traté de convertirla en mi oficio.

La política me apasionaba y traté de convertirme en un militante comunista.

Lo que me interesaba en la filosofía era el materialismo y su función crítica en pro del conocimiento *científico* y contra todas las manifestaciones del «conocimiento» *ideológico*; contra la denuncia simplemente moral de los mitos y engaños, y por su crítica racional y rigurosa.

Lo que me apasionaba en la política eran el instinto, la inteligencia, el coraje y el heroísmo revolucionario de la clase obrera en su lucha por el socialismo. La guerra y los largos años de cautiverio me habían hecho vivir en contacto con obreros y campesinos, y conocer a los militantes comunistas.

* Este texto reproduce la versión íntegra de una entrevista otorgada por Louis Althusser a la corresponsal de *L'Unità*, M.-A. Macchiocchi. Se publicó en el número correspondiente al 1.º de febrero de 1968.

Es la política la que decidió todo. No la política en general sino la política marxista-leninista.

Esto siempre es muy difícil para un intelectual. Fue igualmente difícil, por las razones que se conocen, en la década del 50 al 60: período del «culto», el XX Congreso, después la crisis del movimiento comunista internacional. No fue fácil para el marxismo resistir la irrupción ideológica «humanista» contemporánea y los distintos asaltos de la ideología burguesa.

Después de comprender mejor la política marxista-leninista, comencé a apasionarme *también* por la filosofía pues, finalmente, podía comprender la tesis fundamental de Marx, Lenin y Gramsci: la filosofía es fundamentalmente *política*.

Todo lo que he escrito, al principio solo y después en colaboración con camaradas y amigos más jóvenes, gira, pese a la «abstracción» de nuestros ensayos, alrededor de esos problemas concretos.

II

¿Puede explicar por qué es tan difícil, en general, ser comunista en filosofía?

Ser comunista en filosofía es convertirse en partidario y artesano de la filosofía marxista-leninista, es decir, del materialismo dialéctico.

No es fácil convertirse en un filósofo marxista-leninista. Un profesor de filosofía, al igual que todo «intelectual», es un pequeñoburgués. Cuando abre la boca es la ideología pequeñoburguesa la que habla: sus recursos y sus astucias son infinitas.

Usted sabe lo que Lenin dijo de los «intelectuales». Individualmente algunos pueden ser (políticamente) *revolucionarios* declarados y valientes. Pero en su conjunto permanecen «incorregiblemente» pequeñoburgueses en lo que hace a su ideología. Para Lenin, que admiraba su talento, inclusive Gorki era un revolucio-

nario *pequeñoburgués*. Para convertirse en los «ideólogos de la clase obrera» (Lenin), en los «intelectuales orgánicos» del proletariado (Gramsci), es necesario que los intelectuales realicen una revolución radical en sus ideas, una reeducación larga, dolorosa y difícil. Una lucha sin término, tanto exterior como *interior*.

Los proletarios tienen un «instinto de clase» que les facilita el paso a las «posiciones de clase» proletarias. Los intelectuales, por el contrario, tienen un instinto de clase *pequeñoburgués* que se resiste a ese paso.

La *posición de clase* del proletariado es algo más que el simple «instinto de clase» proletario. Es la consciencia y la práctica de acuerdo con la realidad *objetiva* de la lucha de clase proletaria. El instinto de clase es subjetivo y espontáneo. La posición de clase es objetiva y racional. Para pasar a las posiciones de clase proletarias, el instinto de clase de los proletarios sólo tiene necesidad de ser educado; en compensación, el instinto de clase de los *pequeñoburgueses*, y por consiguiente de los intelectuales, debe ser *revolucionado*. Esta educación y esta revolución están determinadas, en última instancia, por la lucha de clase proletaria conducida sobre la base de los principios de la *teoría marxista-leninista*.

El conocimiento de esta *teoría* puede ayudar a algunos intelectuales, tal como lo señala *El manifiesto comunista*, a pasar a las posiciones de clase de la clase obrera.

La teoría marxista-leninista implica una *ciencia* (el materialismo histórico) y una *filosofía* (el materialismo dialéctico).

La filosofía marxista-leninista es, por lo tanto, una de las dos *armas teóricas* indispensables para la lucha de clases proletaria. Los militantes comunistas deben asimilar y utilizar los principios de la teoría: ciencia y filosofía.

La revolución proletaria también tiene necesidad de *militantes* que sean sabios (materialismo histórico) y filósofos (materialismo dialéctico), que ayuden a defender y desarrollar la teoría.

La formación de esos filósofos se enfrenta con dos grandes dificultades.

1. La primera dificultad es *política*. Un filósofo de oficio

que se afilia al partido, permanece siendo ideológicamente un pequeñoburgués. Es necesario que se revolucione su pensamiento para que pueda ocupar una posición de clase proletaria en la filosofía.

Esta dificultad política es «*determinante* en última instancia».

2. La segunda dificultad es *teórica*. Sabemos en qué dirección y con qué principios trabajar para definir esta posición de clase en *filosofía*. Pero es necesario, es teórica y políticamente urgente, desarrollar la filosofía marxista. Ahora bien, el trabajo a realizar es vasto y difícil pues en la teoría marxista la filosofía está retrasada con relación a la ciencia de la historia.

En nuestros países es actualmente la dificultad «*dominante*».

III

Usted distingue en la teoría marxista una ciencia y una filosofía. ¿Sabe que dicha distinción es actualmente negada?

Lo sé. Pero esta «negación» es una vieja historia.

De una manera *extremadamente* esquemática se puede decir que en la historia del movimiento marxista la supresión de esta distinción expresa una desviación que puede ser tanto de derecha como de izquierda. La desviación de derecha suprime la filosofía y sólo deja la ciencia (positivismo). La desviación de izquierda suprime la ciencia y sólo deja la filosofía (subjetivismo). Hay «excepciones» (como el caso de la «subversión») que «confirman» la regla.

Los grandes dirigentes del movimiento obrero marxista, desde Marx y Engels hasta nuestros días, siempre dijeron que dichas desviaciones son un efecto de la influencia y del dominio de la ideología burguesa sobre el marxismo. Por su parte ellos siempre defendieron la distinción (ciencia, filosofía) no sólo por razones teóricas, *sino también* por razones políticas vitales. Pienso en el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* y en el de *El «izquier-*

dismo», enfermedad infantil del comunismo. Sus razones son deslumbrantes.

IV

¿De qué manera justifica usted esa distinción entre ciencia y filosofía en la teoría marxista?

Le respondo enunciando algunas tesis esquemáticas y provisionarias.

1. La fusión de la teoría marxista y el movimiento obrero es el mayor acontecimiento de toda la historia de la lucha de clases y prácticamente, por lo tanto, de toda la *historia* humana (primeros efectos: las revoluciones socialistas).

2. La teoría marxista (ciencia y filosofía) representa una revolución sin precedentes en la historia del conocimiento humano.

3. Marx fundó una ciencia nueva: la ciencia de la historia. Voy a usar una imagen. Las ciencias que conocemos operan sobre algunos grandes «continentes». Antes de Marx habían sido abiertos al conocimiento científico dos de esos continentes: el continente de la Matemática y el de la Física. El primero fue abierto por los griegos (Tales) y el segundo por Galileo. Marx abrió al conocimiento científico un tercer continente: el de la Historia.

4. La apertura de este nuevo continente ha provocado una revolución en la filosofía. Es una ley: la filosofía siempre está ligada a las ciencias.

La filosofía nació (Platón) con la apertura del continente de la Matemática. Fue transformada (Descartes) por la apertura del continente de la Física. Actualmente es revolucionada por la apertura del continente de la Historia hecha por Marx. Esta revolución se llama materialismo dialéctico.

Las transformaciones de la filosofía siempre son un eco de los grandes descubrimientos científicos. Ellas se producen, *esencialmente, después* de éstos. Esta es la razón por la cual en la teoría

marxista la filosofía está en retraso con relación a la ciencia. Hay otras razones que todo el mundo conoce. Pero en la actualidad ésta es la razón dominante.

5. En su conjunto sólo los militantes obreros reconocieron la perspectiva revolucionaria del descubrimiento científico de Marx. A causa de ello su práctica política fue transformada.

Este fue el mayor escándalo *teórico* de la historia contemporánea.

Por el contrario, los intelectuales en su conjunto, a pesar de ser éste su «oficio» (especialistas en ciencias humanas, filósofos) no reconocieron verdaderamente o se negaron a reconocer la perspectiva inaudita del descubrimiento científico de Marx, al que condenaron y despreciaron, al que desfiguran cuando se refieren a él.

Salvo excepciones están aún hoy ocupados en «*bricoler*» en economía política, en sociología, en etnología, en «antropología», en «psicosociología», etc., etc... *cien años después de El Capital*; de la misma manera que los «físicos» *aristotélicos* se ocupaban de «*bricoler*» en física *cincuenta años* después de Galileo. Sus «teorías» son antigüedades ideológicas rejuvenecidas con una gran cantidad de sutilezas intelectuales y técnicas matemáticas ultramodernas.

Pero este escándalo teórico no es totalmente un escándalo. Es un efecto de la lucha de clases ideológica: pues la ideología burguesa, la «cultura» burguesa, es la que está en el poder y ejerce la «hegemonía». En su conjunto los intelectuales, incluso numerosos intelectuales comunistas y marxistas, están, *salvo excepciones*, dominados en sus teorías por la ideología burguesa. *Salvo excepciones* lo mismo ocurre en las «ciencias humanas».

6. La misma situación escandalosa encontramos en filosofía. ¿Quién ha comprendido la prodigiosa revolución filosófica provocada por el descubrimiento de Marx? Sólo los militantes o dirigentes proletarios. Los filósofos de oficio, en su conjunto, no la han ni siquiera sospechado. Cuando hablan de Marx siempre es, salvo rarísimas excepciones, para combatirlo, condenarlo, «digerirlo», explotarlo o *revisarlo*.

Aquellos que defendieron el materialismo dialéctico, como Engels y Lenin, son tratados como si fuesen nulidades filosóficas. El verdadero escándalo es que algunos filósofos marxistas ceden, en nombre del «antidogmatismo», al mismo contagio. Pero también aquí, y por la misma razón, se trata de un efecto de la lucha de clases ideológica. Pues la ideología burguesa, la «cultura» burguesa, es la que está en el poder.

7. Las principales tareas del movimiento comunista *en la teoría* son:

- reconocer y conocer la perspectiva teórica revolucionaria de la ciencia y la filosofía marxista-leninista;

- luchar contra la concepción del mundo burgués y pequeño-burgués, que siempre amenaza la teoría marxista y que actualmente la penetra profundamente. La forma *general* de esta concepción del mundo burgués es la siguiente: el *Economismo* (en la actualidad el «tecnocratismo») y su «complemento espiritual» el *Idealismo Moral* (actualmente el «Humanismo»). El Economismo y el Idealismo Moral representan la pareja fundamental de la concepción del mundo burgués desde los orígenes de la burguesía. La forma *filosófica* actual de esta concepción del mundo es el *neopositivismo* y su «complemento espiritual» el subjetivismo fenomenológico-existencialista. La variante *propia* de las ciencias humanas es la *ideología* denominada «estructuralista»;

- conquistar para la ciencia la mayoría de las ciencias humanas y ante todo las ciencias sociales que, salvo excepciones, ocupan por impostura el continente de la Historia, del cual Marx nos dio las claves;

- desarrollar con el rigor y la audacia que se requieran, la nueva ciencia y la nueva filosofía, ligándolas a las exigencias e invenciones de la práctica de la lucha de clases revolucionaria.

En la teoría el eslabón decisivo actual es la filosofía marxista-leninista.

Usted ha sostenido dos cosas que aparentemente son contradictorias o diferentes: primero, que la filosofía es fundamentalmente política; segundo, que la filosofía está ligada a las ciencias. ¿De qué manera concibe esta doble relación?

También a esta pregunta le responderé mediante tesis esquemáticas y provisionarias.

1. Las posiciones de clase que se enfrentan en la lucha de clases están «representadas» en el dominio de las ideologías prácticas (ideologías religiosas, moral, jurídica, política, estética, etc...) por medio de *concepciones del mundo* de tendencia antagónica que, en última instancia, son la idealista (burguesa) y la materialista (proletaria). Todo hombre posee, espontáneamente, una concepción del mundo.

2. Las concepciones del mundo están *representadas* en el dominio de la *teoría* (ciencias + ideologías «teóricas» de las cuales se impregnan las ciencias y los científicos) por medio de la *filosofía*. La filosofía representa la lucha de clases en la teoría. Es por esta razón que la filosofía es una lucha (*Kampf*, decía Kant), y una lucha fundamentalmente *política*: una lucha de clases. Ningún hombre es espontáneamente filósofo, pero puede serlo.

3. La filosofía existe desde que existe el dominio *teórico*, desde que existe una *ciencia* (en sentido estricto). Sin ciencia no habría filosofía sino sólo concepciones del mundo. Es necesario distinguir la *apuesta* que se hace en la batalla, y el *campo* donde se da la batalla. En última instancia la lucha filosófica es la lucha *por la hegemonía* entre las dos grandes tendencias de las concepciones del mundo (materialista e idealista). El campo de batalla *principal* de esta lucha es el conocimiento científico: por él o contra él. La batalla filosófica número uno se desarrolla de esta manera en la frontera que separa lo científico de lo ideológico. Las filosofías idealistas que explotan las ciencias se valen de ellas para luchar contra las filosofías materialistas que sirven a las ciencias.

La lucha filosófica es un sector de la lucha de clases entre las concepciones del mundo. El materialismo siempre estuvo, en el pasado, dominado por el idealismo.

4. La ciencia fundada por Marx cambia toda la situación del dominio teórico. Es una *nueva* ciencia, la ciencia de la historia. De esta manera ella hace posible, por primera vez en el mundo, el conocimiento de la estructura de las formaciones sociales y de su historia; hace posible el conocimiento de las concepciones del mundo que la filosofía representa en la teoría; hace posible el conocimiento de la filosofía. Da los medios para transformar las concepciones del mundo (lucha de clases revolucionaria conducida por los principios de la teoría marxista). De esta manera la filosofía es doblemente revolucionaria. El materialismo mecanicista, «idealista en historia», se convierte en el materialismo dialéctico. La relación de fuerzas se invierte: en adelante el materialismo puede dominar al idealismo en la filosofía y, si se realizan las condiciones políticas, gozar en la lucha de clases para obtener la hegemonía entre las concepciones del mundo.

La filosofía marxista-leninista, o materialismo dialéctico, representa la lucha de clases del proletariado *en la teoría*. En la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero (realidad *última* de la unión de la teoría y de la práctica) la filosofía deja, como dice Marx, de «interpretar el mundo» y se convierte en un arma para su «transformación»: *la revolución*.

VI

¿Es por todas estas razones que usted ha dicho que es necesario leer El Capital?

Sí. Es necesario leer y estudiar *El Capital*:

— Para comprender verdaderamente en toda su importancia y en todas sus consecuencias científicas y filosóficas, aquello que

los militantes obreros han comprendido desde hace mucho tiempo en la práctica: el carácter revolucionario de la teoría marxista.

— Para defender esta teoría contra todas las interpretaciones, es decir revisiones burguesas y pequeñoburguesas, que la amenazan en la actualidad profundamente: en primer lugar la pareja Economismo/Humanismo.

— Para desarrollar la teoría marxista y producir los conceptos científicos indispensables para el análisis de la lucha de clases actual, en nuestros países y en otras partes.

Es necesario leer y estudiar *El Capital*. Y agrego: es necesario leer y estudiar a Lenin, y todos los grandes textos de antaño y actuales donde se recoge la experiencia de la lucha de clases del movimiento obrero internacional. Es necesario estudiar las obras prácticas del movimiento obrero revolucionario, en su realidad, sus problemas y sus contradicciones: en su historia pasada y también, especialmente, en su historia *presente*.

En nuestros países hay, actualmente, inmensas reservas para la lucha de clases revolucionaria. Pero es necesario buscarlas allí donde están, vale decir en las masas explotadas. No se las «descubrirá» sin establecer un contacto estrecho con esas masas y sin las armas de la teoría marxista-leninista. Las nociones económicas burguesas de «sociedad industrial», de «neocapitalismo», de «nueva clase obrera», de «sociedad de consumo», de «alienación» y tantas otras, son anticientíficas y antimarxistas. Están hechas para combatir a los revolucionarios.

Agregaré una última observación, que es la más importante de todas.

Para comprender verdaderamente aquello que se lee y estudia en esas obras teóricas, políticas e históricas, es necesario hacer directamente la experiencia de las dos *realidades* que las determinan de un extremo al otro: la realidad de la práctica teórica (ciencia y filosofía) en su vida concreta, y la realidad de la *práctica de la lucha de clases revolucionaria* en su vida concreta, en estrecho contacto con las masas. Pues si bien la teoría permite comprender las leyes de la historia, no son los intelectuales, incluso si son teori-

zantes, sino las masas las que hacen la historia. Es necesario aprender junto a la teoría —pero al mismo tiempo, y esto es capital, es necesario aprender junto a las masas.

VII

Usted le otorga mucha importancia al rigor, comprendiendo en él al vocabulario técnico. ¿Por qué?

Una sola expresión puede resumir la función *dominante* de la práctica filosófica: «*trazar una línea de demarcación*» entre las ideas verdaderas y las ideas falsas. La frase es de Lenin.

La misma frase resume una de las operaciones esenciales de la dirección de la práctica de la lucha de clases: «*trazar una línea de demarcación*» entre las clases antagónicas. Entre nuestros amigos de clase y nuestros enemigos de clase.

Es la misma expresión. Línea de demarcación teórica entre las ideas verdaderas y las ideas falsas, y línea de demarcación política entre el pueblo (el proletariado y sus aliados) y los enemigos del pueblo.

La filosofía representa la lucha de clases del pueblo en la teoría. En cambio ella ayuda al pueblo a distinguir en la *teoría* y en todas las *ideas* (políticas, morales, estéticas, etc.) las ideas verdaderas y las ideas falsas. En principio las ideas verdaderas siempre sirven al pueblo, y las falsas sirven siempre a los enemigos del pueblo.

¿Por qué razón la filosofía lucha en torno a las palabras? Las realidades de la lucha de clases están «representadas» por medio de «ideas» que son «representadas» por medio de palabras. En los razonamientos científicos y filosóficos, las palabras (conceptos, categorías) son «instrumentos» del conocimiento. Pero en la lucha política, ideológica y filosófica, las palabras también son armas, explosivos, calmantes y venenos. Toda la lucha de clases puede a veces resumirse en la lucha por una palabra o contra una palabra.

Algunas palabras luchan entre ellas como enemigos. Otras palabras dan lugar a un *equivoco*: la apuesta por una batalla decisiva pero indecisa.

Los comunistas, por ejemplo, luchan por la supresión de las *clases* y por una sociedad comunista donde un día todos los hombres serán libres y hermanos. No obstante, la tradición marxista clásica se negó a decir que el marxismo es un Humanismo. ¿Por qué? Porque *prácticamente*, vale decir en los *hechos*, la palabra Humanismo es explotada por la ideología burguesa que la utiliza para combatir, o sea para matar otra palabra que es verdadera y vital para el proletariado: *luchas de clases*.

Los revolucionarios, por ejemplo, saben que todo depende, en *última instancia*, no de las técnicas, de las armas, etc... sino de los militantes, de su consciencia de clase, de su abnegación y de su coraje. No obstante, la tradición marxista se ha negado a decir que es el «*hombre*» quien hace la historia. ¿Por qué? Porque *prácticamente*, vale decir en los *hechos*, esta expresión es explotada por la ideología burguesa que la utiliza para combatir, para matar otra expresión verdadera y vital para el proletariado: *son las masas las que hacen la historia*.

La filosofía, hasta en sus abundantes trabajos teóricos, en los más abstractos y más difíciles, combate al mismo tiempo por las palabras: contra las palabras-falsas, contra las palabras-equivocas, y en favor de las palabras justas. Combate por los «*matices*».

Lenin dijo: «Es necesario ser miope para considerar inoportunas o superfluas las discusiones de fracción y la delimitación rigurosa de los matices. De la consolidación de tal o cual “matiz” puede depender el porvenir de la socialdemocracia rusa durante largos, muy largos años» (*¿Qué hacer?*).

Este combate filosófico por las palabras es una parte del combate político. La filosofía marxista-leninista no puede realizar su trabajo teórico, abstracto, riguroso, sistemático, sino con la condición de luchar también por palabras muy «*sabias*» (concepto, teoría, dialéctica, alienación, etc...) y sobre palabras muy simples (hombre, masas, pueblo, lucha de clases).

VIII

¿Cómo trabaja usted?

Trabajo con tres o cuatro camaradas y amigos que son profesores de filosofía.

Todo lo que escribimos está marcado, evidentemente, por nuestra inexperiencia y nuestras ignorancias: por consiguiente en nuestros escritos se hallan inexactitudes y errores. Nuestros textos y fórmulas son, por lo tanto, provisorios y están destinados a una rectificación. En filosofía ocurre como en política, sin crítica no hay rectificación. Por eso pedimos que se nos hagan críticas marxistas-leninistas.

Tenemos muy en cuenta las críticas de los militantes de las luchas de clases revolucionarias. Por ejemplo algunas críticas que ciertos militantes nos dirigieron en el transcurso de la sesión del Comité Central en Argenteuil, nos fueron de una gran ayuda. También otras críticas nos ayudaron. En filosofía no puede hacerse nada al margen de la posición de clase del proletariado. Sin movimiento revolucionario no hay teoría revolucionaria, especialmente en filosofía. La lucha de clases y la filosofía marxista-leninista están unidas como los dientes y los labios.

Noviembre 1967

El Capital se publicó hace un siglo (1867). Sigue siendo joven, más actual que nunca, con una actualidad candente.

Los ideólogos burgueses, aunque sean «economistas», «historiadores» o «filósofos», han pasado su tiempo, desde hace un siglo, tratando de «refutarlo». Han declarado que las teorías del valor-trabajo, de la plusvalía y de la ley del valor son tesis «metafísicas» que nada tienen que ver con «la economía política». En efecto: nada tienen que ver con la «economía política» de ellos. El más reciente de esos ideólogos es M. Aron. Repite al pie de la letra unas antiguallas ² mientras cree que está inventando cosas nuevas.

Aquellos proletarios que leen *El Capital* pueden comprenderlo con más facilidad que todos los especialistas burgueses, por más «sabios» que éstos sean. ¿Por qué? Porque *El Capital* habla, sencillamente, de la explotación capitalista de la que son víctimas. *El Capital* desmonta y exhibe los mecanismos de esa explotación que los proletarios sufren todos los días, en todas las formas a que la burguesía recurre: aumento de la duración del trabajo, intensificación de la productividad, de los ritmos de tra-

1. *L'Humanité*, 21 de marzo de 1969.

2. Por lo que sé, ya antes de la guerra de 1914 el filósofo italiano Croce les ha dado la forma más «perfecta».

bajo, disminución del salario, paro, etc. *El Capital* es ciertamente su libro de clase.

Además de los proletarios hay otros lectores que se toman en serio *El Capital*: trabajadores asalariados, empleados cuadros, y en general algunos de los llamados «trabajadores intelectuales» (maestros, investigadores, ingenieros, técnicos, médicos, arquitectos, etc.), sin mencionar a la juventud de los liceos y a los demás estudiantes. Todos estos lectores, ávidos de saber, quieren comprender los mecanismos de la sociedad capitalista para orientarse en la lucha de clase. Leen *El Capital*, que es la obra científica y revolucionaria que explica el mundo capitalista; leen a Lenin, que continúa a Marx y explica que el capitalismo ha llegado a su estadio supremo y último: el imperialismo.

Dos dificultades

Aclarado esto, hay que decir que no es fácil para todo el mundo leer y comprender *El Capital*.

En efecto: es necesario saber que esa lectura presenta dos grandes dificultades: una dificultad n.º 1, política, que es determinante; y una dificultad n.º 2, teórica, que es subordinada.

La dificultad n.º 1 es política. Para «comprender» *El Capital* es necesario tener la experiencia directa de la explotación capitalista (como los obreros) o bien haber hecho el esfuerzo necesario para situarse «en las posiciones de la clase obrera» (como los militantes revolucionarios, ya sean obreros o intelectuales). Quienes no son obreros ni militantes revolucionarios, por más «sabios» que puedan ser (como los «economistas», «historiadores» y «filósofos»), han de saber que el precio que tienen que pagar para conseguir esa comprensión es una revolución en su conciencia, masivamente dominada por los prejuicios de la ideología burguesa.

La dificultad n.º 2 es teórica. Es secundaria respecto de la dificultad n.º 1, pero no deja de ser real. Quienes están acostumbrados a trabajar en la teoría, en primer término los científicos,

por lo menos los científicos de las verdaderas ciencias (las Ciencias humanas son en el 80 % falsas ciencias, construcciones de la ideología burguesa), pueden superar las dificultades generadas por el hecho de que *El Capital* sea un libro de teoría pura. Los otros, por ejemplo los obreros, que no están acostumbrados a la teoría pura, han de hacer un esfuerzo sostenido, atento y paciente para aprender a avanzar en la teoría. Les ayudaremos. Verán entonces que esta dificultad de ninguna manera se encuentra más allá de sus fuerzas.

Por el momento es suficiente con que sepan:

1. Que *El Capital* es un libro de teoría pura: que construye la teoría del «modo de producción capitalista, de sus relaciones de intercambio específicas» (Marx); que *El Capital* tiene, pues, un objeto «abstracto» (que no se puede «tocar con las manos»); que no es, pues, un libro de historia concreta o de economía empírica, como imaginan los «historiadores» y los «economistas».

2. Que toda teoría se caracteriza por la abstracción de sus conceptos y por el sistema riguroso de tales conceptos; que es necesario aprender, pues, a practicar la abstracción y el rigor; conceptos abstractos y sistema riguroso no son unas fantasías de lujo sino los instrumentos mismos para la producción de los conocimientos científicos, exactamente como las herramientas, las máquinas y su regulación y precisión, son los instrumentos para la producción de los productos materiales (automóvil, radio de transistores, etc.).

Una vez tomadas estas precauciones, he aquí algunos consejos prácticos elementales para la lectura del Libro I de *El Capital*.

Las mayores dificultades teóricas y de otro tipo que obstaculizan una lectura fácil del Libro I de *El Capital* están concentradas lamentablemente (o felizmente) al comienzo mismo del Libro I, muy precisamente en su Sección I, que trata de *Mercancía y dinero*.

Por consiguiente empiezo dando el siguiente consejo práctico: comenzar la lectura del Libro I por la Sección II: *La conversión de dinero en capital*.

Considero que sólo es posible comenzar (y únicamente comenzar) a comprender la Sección I después de haber leído y releído todo el Libro I a partir de la Sección II.

Este consejo es más que un consejo: es una recomendación que me permito presentar como una recomendación imperativa.

Cada uno puede experimentarla en la práctica.

Si comenzamos a leer el Libro I por su comienzo, es decir, por la Sección I, o bien nos quedamos empantanados en ella y abandonamos; o bien creemos que comprendemos, pero eso es todavía más grave porque hay muchas posibilidades de que hayamos comprendido algo completamente distinto de lo que hay que comprender.

A partir de la Sección II (*La conversión de dinero en capital*) las cosas son luminosas. Entonces se penetra directamente en el corazón mismo del Libro I.

Ese corazón es la teoría de la plusvalía, que los proletarios pueden comprender sin ninguna dificultad porque se trata sencillamente de la teoría científica de aquello que experimentan día a día: la explotación de clase.

A continuación vienen dos secciones muy densas, pero muy claras, que siguen siendo decisivas para la lucha de clases: la Sección III y la Sección IV. Tratan de las dos formas fundamentales de la plusvalía, que utiliza la clase capitalista para llevar al extremo la explotación de la clase obrera: lo que Marx denomina la plusvalía absoluta y la plusvalía relativa.

La plusvalía absoluta (Sección III) se refiere a la duración de la jornada de trabajo. Marx explica que la clase capitalista promueve inexorablemente el aumento de la duración de la jornada de trabajo y que la meta de la lucha de la clase obrera, más que centenaria, consiste en arrancar una disminución de la duración

de la jornada de trabajo a través de la lucha contra ese aumento.

Históricamente se sabe cuáles han sido las etapas de esa lucha encarnizada: jornada de 12 horas, de 10 horas, después de 8 horas y por último, durante el Frente popular, las 40 horas semanales. Lamentablemente también se sabe que la clase capitalista recurre a todas sus fuerzas y a todos sus medios, legales y paralegales, para prolongar la jornada de trabajo real, aunque se haya visto obligada a limitarla en el plano legal como consecuencia de unas leyes sociales conquistadas en dura lucha por la clase obrera (ejemplo: 1936).

En la actualidad la duración de la semana de trabajo varía entre 45 y 54 horas... y el patronato ha encontrado el artilugio de las «horas extra». También existe el «trabajo negro», además del trabajo «regular».

Digamos unas palabras acerca de las «horas extra». Según los horarios, son pagadas un 25 %, un 50 % e incluso un 100 % por encima de la tarifa de las «horas normales». Aparentemente parece que le «cuestan caro» al patronato. *En realidad* le resultan ventajosas. Porque permiten que los capitalistas hagan funcionar hasta 24 horas sobre 24 unas máquinas muy costosas que es necesario amortizar *lo más rápido posible*, antes de que sean superadas por nuevas máquinas todavía más eficaces, que la tecnología moderna arroja permanentemente al mercado. Para el proletariado las «horas extra» son todo lo contrario de un «regalo» que le estaría haciendo el patronato. Sin duda proporcionan un suplemento de ingreso a los obreros que lo necesitan, pero arruinan su salud. Las «horas extra» sólo son, pues, tras sus apariencias engañosas, una *explotación* extra de los obreros.

Pasemos ahora a la Sección IV de *El Capital* (La *producción de la plusvalía relativa*). Se trata de una cuestión candente.

La plusvalía relativa (Sección IV) es la forma n.º 1 de la explotación contemporánea. Es mucho más sutil. Se refiere al aumento del equipo mecánico de la industria (y de la agricultura), y por consiguiente a la productividad que éste genera. El crecimiento de la productividad (espectacular en los últimos 10 ó 15 años) no

sólo se ejerce a través de la introducción de máquinas cada vez más perfeccionadas, que permiten producir la misma cantidad de productos en tiempos dos, tres o cuatro veces inferiores, sino también a través de la intensificación del ritmo de trabajo (los ritmos).

De todo esto trata Marx en la Sección IV. Exhibe los mecanismos de la explotación a través del desarrollo de la productividad en sus formas concretas; y demuestra que jamás el desarrollo de la productividad puede beneficiar espontáneamente a la clase obrera, porque precisamente está hecho para aumentar su explotación.

Lo que la clase obrera puede hacer, como en el caso de la duración del trabajo, es luchar contra las formas propias de la explotación a través del desarrollo de la productividad, para limitar los efectos de esas formas (lucha contra los ritmos, contra la intensificación de los ritmos, contra la supresión de ciertos puestos de trabajo, por consiguiente contra el «paro de la productividad», etc.). Marx demuestra de una manera absolutamente irrefutable que los trabajadores no pueden esperar beneficios duraderos a partir del desarrollo de la productividad, antes de la toma del poder por parte de la clase obrera y sus aliados; que hasta ese momento sólo pueden luchar para limitar los efectos del mismo, y por consiguiente contra la explotación que constituye su meta, en una lucha de clase encarnizada.

El lector puede entonces omitir en rigor provisionalmente la Sección V (*Investigaciones ulteriores acerca de la plusvalía*), que es bastante técnica, y pasar directamente a la Sección VI acerca del salario.

Productividad y lucha de clase

También en este caso los obreros se encuentran literalmente *en su propia casa*, porque Marx examina, además de la mixtificación burguesa que declara que el «trabajo» del obrero es «pagado según su valor», las diferentes *formas* del salario, por tiempo

en primer lugar, y salario por piezas después, es decir las diferentes *trampas* en las que la burguesía trata de coger a la clase obrera para destruir en ella toda voluntad de lucha de clases.

En este caso los propietarios reconocerán que la cuestión del salario o, como dicen los ideólogos burgueses, la cuestión del «nivel de vida», es en última instancia una *cuestión de lucha de clase* (y no una cuestión de desarrollo de la «productividad» que «debiera» beneficiar «naturalmente» a los obreros).

Como conclusión de las Secciones II-VI, los proletarios reconocerán que su *lucha de clase* en el dominio económico sólo puede ser una lucha de clase contra las *dos formas* principales de la explotación, que son la tendencia ineluctable del sistema capitalista a:

- 1.º *Aumentar* la duración de la jornada de trabajo;
- 2.º *Disminuir* el salario.

Los dos objetivos (y consignas) fundamentales de la lucha de clase proletaria económica *contra* la explotación capitalista son, pues, *directamente antagónicos* respecto de los objetivos de la lucha de clase capitalista:

- 1.º Contra el aumento de la duración del trabajo;
- 2.º Contra la disminución de los salarios.

Hemos subrayado que la lucha de clase económica era una lucha contra el aumento de la jornada de trabajo y contra la disminución del salario, porque nos interesaba marcar estos tres principios fundamentales:

1. Sugerir que el salario puede ser aumentado dentro del régimen capitalista por el mero aumento de la productividad, es una ilusión mantenida por los reformistas. Significa enmascarar la tendencia ineluctable del capitalismo, que está *por* la disminución del salario. Los comunistas deben recordar esta tendencia a sus camaradas de trabajo. Dentro del régimen capitalista toda lucha concerniente a los salarios es una lucha contra esta tendencia a la disminución. Por supuesto toda lucha contra la disminución del salario es, al mismo tiempo y también, una lucha *por el aumento* del salario existente.

2. Los reformistas enmascaran este hecho porque escamotean la lucha de clase. La cuestión de la lucha *contra* el aumento de la duración de la jornada de trabajo y contra la disminución del salario no es una cuestión de desarrollo de la productividad sino una cuestión de lucha de clase: muy precisamente de lucha de clase *económica*.

3. La lucha de clase *económica* está limitada en sus efectos, porque es una lucha defensiva contra *la tendencia a la agravación* de la explotación económica, tendencia ineluctable del capitalismo. La única lucha de clase que puede transformar la lucha económica defensiva (*contra* los ritmos, *contra* las supresiones de puestos, *contra* la disminución del salario, *contra* la arbitrariedad de las primas, etc.) en lucha ofensiva, es la lucha de clase política. La lucha de clase política se fija como meta última la *revolución socialista*. Una lucha de clase política que engloba la lucha económica es la lucha de los comunistas, la lucha por la revolución socialista.

Todo esto está perfectamente claro en *El Capital* mismo, aunque la distinción entre la lucha de clase *económica* y la lucha de clase *política* no esté desarrollada allí en cuanto tal. En los continuadores de Marx, ante todo en Lenin (en *¿Qué hacer?*) y en todos los dirigentes revolucionarios (Maurice Thorez ha insistido mucho en ella) la encontramos expuesta con mucha claridad.

Ninguna perspectiva revolucionaria es posible sin el primado de la lucha política sobre la simple lucha económica. La simple lucha económica «apolítica» conduce al economicismo, es decir a la colaboración de clase. Por el contrario, el primado de una lucha política, que despreciaría la lucha económica y la desdeñaría, conduciría al voluntarismo, es decir al aventurismo.

Esta lucha de clase ha de ser desarrollada en el plano nacional, teniendo en cuenta las particularidades de la situación nacional, pero como una parte de la lucha de clase internacional. No hay que olvidar que en 1864, es decir tres años antes de *El Capital*, Marx y los militantes revolucionarios de la época habían fundado la Primera Internacional, réplica proletaria de la Internacional Capitalista, que domina el «mercado mundial».

Después de la Sección VI acerca del salario, los lectores podrán pasar a la Sección VII (*La acumulación de capital*), que es muy clara. En ella Marx explica que la tendencia del capitalismo consiste en transformar permanentemente *en capital* la plusvalía arrancada a los proletarios, y por consiguiente que el capital no cesa de «hacer bola de nieve», es decir de reproducirse sobre una base cada vez más amplia para arrancar cada vez más sobretrabajo (plusvalía) a los proletarios. Esta tesis es ilustrada por el magnífico ejemplo concreto de la Inglaterra de 1846 a 1866. Sabemos desde Lenin que esta reproducción del capitalismo ha asumido desde finales del siglo XIX la forma del *imperialismo*: interpenetración del capital bancario y del capital industrial, formación del capital financiero y sobreexplotación directa del «resto del mundo» en la forma del colonialismo, que provoca las guerras coloniales y después las guerras interimperialistas, que han mostrado a todos de manera patente que el imperialismo ya ha entrado en su fase de agonía, porque las dos guerras mundiales han tenido entre otras «consecuencias» la Revolución rusa (1917), la instauración de las democracias populares y después la Revolución china (1949).

La Sección VIII (*La acumulación primitiva*), que cierra el Libro I de *El Capital*, contiene un descubrimiento de muchísima importancia. En ella Marx denuncia la mixtificación burguesa que consiste en explicar tranquilamente el nacimiento del capitalismo por... ¡el ahorro del primer capitalista que habría trabajado y separado el dinero para la constitución del primer capital! Marx demuestra que en realidad el capitalismo sólo pudo nacer en las sociedades occidentales *después* de una enorme «acumulación» de dinero entre las manos de algunos «hombres con escudos» y que esa acumulación fue el resultado brutal de siglos de bandolerismo, de correrías, de robos, de rapiñas y de masacres de pueblos enteros (por ejemplo, los descendientes de los incas y otros habitantes del fabuloso Perú, rico en minas de oro).

Ahora bien: esta tesis marxista acerca de los *orígenes* históricos del capitalismo sigue siendo de candente actualidad. Porque aunque en la actualidad el capitalismo funcione relativamente sin masacres en los países «metropolitanos», sigue practicando los mismos métodos de robo, bandolerismo, violencia y masacres en lo que se denomina sus «franjas», que son los países del «Tercer mundo»: América Latina, África y Asia. Las masacres norteamericanas en el Vietnam son *incluso* hoy la prueba de la verdad que Marx expone en la Sección VIII a propósito de los *orígenes lejanos* del capitalismo.

Pero la situación ha cambiado por completo. Los pueblos ya no se dejan masacrar: han aprendido a organizarse y a defenderse, entre otras cosas porque Marx y Lenin, y sus sucesores, han educado a los militantes revolucionarios de la lucha de clases. Y por esta razón el pueblo vietnamita está en vías de conquistar sobre el terreno *la victoria* contra la agresión de la mayor potencia militar del mundo, gracias a la *guerra popular* que ha desarrollado, con la dirección de las organizaciones que se ha creado.

Si queremos leer *El Capital*, leer a Lenin (y en particular las «pocas conclusiones» con que termina *La enfermedad infantil*, que se refieren directamente a las condiciones de la revolución socialista *en los países capitalistas occidentales*) sabremos extraer su lección y concluir a partir de ella que muchos de nosotros veremos triunfar, todavía en el curso de nuestras vidas, la Revolución en nuestro propio país.

esta regla de oro...

Resumo, pues, de la siguiente manera mis consejos prácticos para la lectura de *El Capital*:

- 1.º Dejar sistemáticamente de lado la Sección I;
- 2.º Comenzar por la Sección II;
- 3.º Leer con mucha atención las Secciones II, III, IV y VIII (dejar de lado, pues, la Sección V);

4.º Tratar de leer, *sólo después*, la Sección I, sin olvidar que de todas maneras es extremadamente difícil y requiere explicaciones detalladas.³

Una vez aclarado esto puedo aconsejar también a los lectores de *El Capital* que antes de emprender el estudio de la obra maestra de Marx lean los dos textos siguientes, que pueden servirles como una excelente introducción:

1.º *Trabajo asalariado y Capital* (1847) de Marx.

2.º *El Capital*, artículo de Engels de 1868, reproducido en el Tomo III de *El Capital*, en la trad. francesa de Editions sociales (págs. 219-225), admirable exposición de las tesis esenciales del Libro I.

Si desean examinar en un texto sencillo y claro ciertas consecuencias importantes del Libro I, después de haber estudiado el

3. Sólo puedo dedicar una breve nota a las dificultades teóricas que obstaculizan una lectura rápida del Libro I de *El Capital* (por lo demás Marx lo retomó una decena de veces antes de darle su forma definitiva: no sólo por razones expositivas).

Indico sintéticamente el principio de la solución:

1.º La teoría del valor-trabajo sólo es inteligible como un caso particular de lo que Marx y Engels han llamado la ley del valor. Esta denominación de ley del valor constituye de por sí una dificultad en cuanto denominación.

2.º La teoría de la plusvalía sólo es a su vez un caso particular de una teoría más vasta: la del sobretrabajo que existe en todas las sociedades, pero que en todas las sociedades de clase es arrancado. En su generalidad esta teoría del sobretrabajo no es tratada por sí misma en el Libro I.

El Libro I presenta, pues, la particularidad específica de contener ciertas soluciones de problemas que sólo se han planteado en los Libros II, III y IV, y ciertos problemas cuyas soluciones sólo se darán en los libros siguientes.

Fundamentalmente, las dificultades objetivas del Libro I residen en este carácter de «suspense» o de «anticipación». Hay que advertir esto y extraer su consecuencia, es decir leer el Libro I teniendo en cuenta los Libros II, III y IV.

Secundariamente, y este aspecto no es para nada soslayable, ciertas dificultades del Libro I, en particular las que presentan el capítulo I de la sección I y la teoría del «fetichismo», derivan de la terminología heredada de Hegel con la que Marx, como él mismo confesó, tuvo la debilidad de «coquetear» (*kokettieren*).

Libro I, los lectores pueden leer con cuidado *Salario, Precio y Ganancia*, de Marx (1865), publicado en trad. francesa por Editions sociales en el mismo volumen que *Trabajo asalariado y Capital*. Señalo que estos dos textos son conferencias pronunciadas unas muy tempranamente (1847) y otras más tarde (1865) por Marx ante un público obrero (en el caso de las primeras) y (en el caso de las segundas) ante el *Consejo general de la Primera Internacional*.

Al leerlas se podrá apreciar cuál es el *lenguaje* que Marx consideraba que debía adoptar ante obreros y militantes del movimiento obrero. Marx sabía hablar un lenguaje sencillo, claro y directo, pero al mismo tiempo no hacía la menor concesión en cuanto al contenido *científico* de sus teorías. Consideraba que los obreros tenían derecho a la ciencia y que podían superar perfectamente las dificultades propias de toda exposición verdaderamente científica. Esta regla de oro es y sigue siendo más que nunca una lección para nosotros.

Marzo 1969.

Al presentar esta nueva edición corregida y ampliada del breve manual de Marta Harnecker, quiero recordar una idea muy simple que está implícita en las transformaciones que ha sufrido la versión original para dar lugar a esta nueva edición. Una idea muy simple, pero que tiene consecuencias teóricas y políticas importantes.

He aquí esta idea: toda la *teoría* de Marx, es decir, la *ciencia* fundada por Marx (el materialismo histórico) y la *filosofía* abierta por Marx (el materialismo dialéctico) tienen por centro y por corazón *la lucha de clases*.

La lucha de clases es, por lo tanto, «el eslabón decisivo», no sólo en la práctica política del movimiento obrero marxista-leninista, *sino también en la teoría*, en la ciencia y en la filosofía marxistas.

Desde Lenin sabemos claramente que la filosofía representa la lucha de clases en la teoría, más precisamente, que toda filosofía representa un punto de vista de clase en la teoría, contra otros puntos de vista de clase opuestos. Sabemos que la filosofía marxista-leninista (el materialismo dialéctico) representa el punto de vista de la clase obrera en la teoría: es el «eslabón decisivo» para com-

* Prefacio a la segunda edición del manual de Marta Harnecker, *Principios elementales del materialismo histórico* (Siglo XXI, México).

prender la filosofía marxista y para desarrollarla. Es el «eslabón decisivo» para comprender por qué esta filosofía puede dejar de «interpretar» el mundo para ayudar a su transformación revolucionaria.

Pero que la lucha de clases sea también el «eslabón decisivo» en la teoría *científica* de Marx, es tal vez difícil de captar.

Me contento con un solo ejemplo: *El Capital*. He aquí un libro que contiene la ciencia marxista, los principios fundamentales de la ciencia marxista. Sin embargo, no debemos hacernos ilusiones, no basta tener un libro delante de los ojos, es necesario saber leerlo. Ahora bien, hay una manera de leer *El Capital*, una manera de «comprender» y «exponer» la teoría científica de Marx, que puede ser perfectamente burguesa. Burguesa, es decir, influida, marcada, penetrada por la ideología burguesa, más precisamente por la ideología *economicista* o *sociologista* burguesa.

Por ejemplo, se puede leer *El capital* de la siguiente manera: como una teoría de la *economía política* del modo de producción capitalista. Se empezará por la infraestructura, se examinará el «proceso de trabajo», se distinguirán las «fuerzas productivas» y las «relaciones de producción», se analizará la mercancía, el dinero, la producción, la renta, la ganancia, el interés, la baja tendencia de la tasa de ganancia, etc. En resumen, se descubrirá tranquilamente en *El Capital* las leyes de la *economía capitalista*. Y cuando se habrá terminado este análisis de los mecanismos «económicos» se agregará un pequeño suplemento: las clases sociales, la lucha de clases.

¿Acaso el capítulo minúsculo y no terminado acerca de las clases sociales no está al final de *El Capital*? ¿Acaso se puede hablar de clases sociales antes de demostrar todo el mecanismo de la economía capitalista? ¿Acaso Marx no nos invita a considerar las clases sociales (y, por lo tanto, la lucha de clases) como el simple *producto*, el último *producto* de la estructura de la economía capitalista, como el resultado de ésta? ¿Acaso las clases sociales no son un simple *efecto* de la economía capitalista, y la lucha de clases un simple *efecto* de la existencia de las clases?

Una lectura de este tipo, una interpretación de este tipo de *El Capital* son una deformación grave de la teoría marxista: una deformación *economista burguesa*. Las clases sociales no están al final de *El Capital*, están presentes del comienzo al fin de *El Capital*. La lucha de clases no es un efecto (derivado) de la existencia de las clases sociales: la lucha de clases y la existencia de las clases son una sola y misma cosa. La lucha de clases es el «eslabón decisivo» para comprender *El Capital*.

Cuando Marx dio a *El Capital* el subtítulo de: *Crítica de la economía política*, no quería solamente decir que se proponía criticar a los economistas clásicos, sino también la *ilusión economicista* (burguesa). Quería criticar radicalmente la ilusión burguesa que separa cuidadosamente, por un lado, la actividad de producción e intercambio y, por otro, las clases sociales, las luchas políticas, etc. Marx quería mostrar que todas las condiciones de la producción, de la circulación, de la distribución capitalistas (por lo tanto, toda la llamada economía política) están dominadas por la existencia de las clases sociales y la lucha de clases.

Explicuemos en pocas palabras el principio esencial de la tesis de Marx.

No hay producción económica «pura», no hay circulación (intercambio) «pura», ni hay distribución «pura». Todos estos fenómenos económicos son procesos que tienen lugar *bajo relaciones sociales* que son en última instancia, es decir, bajo sus apariencias, relaciones de clase, y relaciones de clases antagónicas, es decir, relaciones de lucha de clases.

Tomemos, por ejemplo, la producción *material* de los objetos de utilidad social (valor de uso) tal como se presenta, a simple vista, en las unidades de producción (fábricas, explotaciones agrícolas, etc.). Esta producción material supone la existencia de «fuerzas productivas» donde la «fuerza de trabajo» (los trabajadores) ponen en acción instrumentos de producción (herramientas, máquinas) que transforman una materia prima. Un «economista» burgués o un lector «economista» de *El Capital* vería allí un simple proceso de trabajo técnico. Ahora bien, basta reflexio-

nar como lo hace Marx para darse cuenta que es un contrasentido. Es necesario decir que las fuerzas productivas son puestas en acción en el proceso de trabajo *bajo la dominación* de las relaciones de producción, que son relaciones de *explotación*. Si hay obreros, se debe a que son trabajadores asalariados, es decir, explotados. Si hay obreros que no poseen sino su fuerza de trabajo y se ven obligados (por hambre: Lenin) a venderla, es que existen capitalistas que poseen los medios de producción y compran la fuerza de trabajo para explotarla, para extraer de ella la plusvalía. La existencia de las clases antagónicas está inscrita, por lo tanto, en la producción misma, *en el corazón mismo de la producción*: en las relaciones de producción.

Es necesario ir más lejos: las relaciones de producción no son algo que viene a *agregarse* a las fuerzas productivas como simple «forma». Las relaciones de producción *penetran en* las fuerzas productivas ya que la fuerza de trabajo que pone en acción las fuerzas productivas forma ella misma parte de las «fuerzas productivas» y que el proceso de producción capitalista tiende sin cesar a la máxima explotación de la fuerza de trabajo. Y como es esta tendencia la que domina todo el proceso de producción capitalista, es necesario decir que los mecanismos *técnicos* de la producción se encuentran sometidos a los mecanismos (de clase) de la explotación capitalista. Lo que llamamos las fuerzas productivas es a la vez la *base material* («base técnica», dice Marx) y la *forma de existencia* histórica de las relaciones de producción, es decir, de las relaciones de explotación. Marx mostró admirablemente, en el Libro I (cuarta sección, capítulos 14 y 15), que las formas sucesivas de la organización del proceso de producción (la manufactura y la gran industria) no eran otra cosa que las formas sucesivas de existencia material e histórica de las relaciones de producción capitalista. Es, por lo tanto, un error economicista y tecnocrático separar las fuerzas productivas de las relaciones de producción. Lo que existe es la unidad (tendencial), en formas de existencia material, de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción, *bajo la dominación de las relaciones de producción*.

Si es así no hay producción «pura», y tampoco economía «pura». Con las relaciones de producción las clases están presentes desde el comienzo del proceso de producción. Con esta relación entre las clases antagónicas se crean las bases de la lucha de clases; la lucha de clases está, por lo tanto, enraizada en la producción misma.

Pero esto no es todo. Ninguna sociedad existe, es decir, dura en la historia, si al producir no *reproduce* las condiciones materiales y sociales de su existencia (de su producción). Ahora bien, las condiciones de existencia de la sociedad capitalista son la condición de la *explotación* que la clase capitalista hace sufrir a la clase obrera: la clase capitalista debe reproducirlas cueste lo que cueste. Para comprender *El Capital* es necesario elevarse hasta la reproducción: y se comprenderá entonces que la burguesía no puede asegurarse la estabilidad y la duración de la explotación (que impone en la producción) sino a condición de conducir una *lucha de clases* permanente contra la clase obrera. Esta lucha de clases se produce perpetuando o reproduciendo las condiciones materiales, ideológicas y políticas de la explotación. Se realiza en la producción (reducción del salario destinado a la reproducción de la fuerza de trabajo; represión, sanciones, despidos, lucha antisindical, etc.). Se realiza también fuera de la producción: es aquí donde interviene el papel del Estado y de los aparatos ideológicos del Estado (Escuela, Iglesia, Información, Sistema Político), para someter a la clase obrera mediante la represión y la ideología.

Si se lee así, *El Capital* deja de ser una teoría de la «economía política» del capitalismo, para transformarse en la teoría de las formas materiales, jurídico-políticas e ideológicas de un modo de producción fundado en la explotación de la fuerza de trabajo asalariada —para llegar a ser una teoría revolucionaria.

Si se lo lee así, se pone en su lugar la economía política, las fuerzas productivas, la técnica, etc.

Si es así uno puede hacerse otra idea de la lucha de clases y renunciar a ciertas ilusiones «humanistas», que surgen de la ideología pequeñoburguesa (y que son el complemento de las ilusio-

nes «economicistas»). Uno se ve forzado a abandonar la idea de que la sociedad capitalista habría existido de alguna manera antes que la lucha de clases, y que la lucha de clases que nosotros conocemos sería el *producto* del proletariado (y de sus aliados) en rebelión contra las «injusticias» de la sociedad. En realidad, la lucha de clases propia de la sociedad capitalista es consustancial con la sociedad capitalista: comenzó con ella, *es la burguesía la que la condujo desde sus comienzos* con una ferocidad sin igual, contra un proletariado entonces desarmado. Lejos de rebelarse contra las «injusticias», el proletariado no hizo otra cosa, al comienzo, que *resistir a la lucha de clases burguesa*; antes de organizarse, de desarrollar su consciencia, y de pasar a la contraofensiva, hasta la toma del poder.

Si es así, si la teoría científica de Marx nos da la demostración de que todo está relacionado con la lucha de clases, se comprenden mejor las razones de ese hecho sin precedentes en la Historia: la «fusión» de la teoría marxista y del movimiento obrero. No se ha reflexionado suficientemente en este *hecho*: por qué y cómo el movimiento obrero, que existía antes que Marx y Engels escribieran el *Manifiesto*, se reconoció a sí mismo en una obra tan difícil como *El Capital*. Es a partir de un punto de vista común: la lucha de clases. Esta estaba en el corazón de la práctica cotidiana del movimiento obrero. Está en el corazón de *El Capital*, en el corazón de la teoría marxista. Marx devolvió en teoría científica al movimiento obrero lo que había recibido en experiencia política.

Como dice Mao: «No olvidemos nunca la lucha de clases».

Enero 1970.

IDEOLOGIA Y APARATOS IDEOLOGICOS DE ESTADO (NOTAS PARA UNA INVESTIGACIÓN)

*Sobre la reproducción de las condiciones de la producción*¹

En este momento debemos introducir algo que ya hemos entrevisto, con la brevedad de un relámpago, en nuestro análisis, cuando hablábamos de la necesidad de renovar los medios de producción para que la producción sea posible. Era una observación que indicábamos de pasada. Ahora vamos a considerarla en sí misma.

Como decía Marx, «incluso un niño sabe que, si una formación social no reproduce las condiciones de la producción al mismo tiempo que produce, no puede durar ni un año».² La condición en última instancia de la producción es, pues, la reproducción de las condiciones de la producción. Esta puede ser «simple» (reproduciendo únicamente las condiciones de la producción anterior) o «ampliada» (aumentándolas). De momento, dejemos de lado esta última distinción.

1. El siguiente texto está formado por dos extractos de un estudio en curso. El autor ha querido titularlos: *Notas para una investigación*. Las ideas expuestas no deben, por consiguiente, ser consideradas más que como introductorias a una discusión. (N. del T.)

2. *Carta a Kugelmann*, 11-7-1868. *Lettres sur le Capital*, Ed. Sociales, p. 229 (Trad. castellana en *Marx y Engels: Cartas sobre El Capital*, Ed. de Materials, Barcelona, 1968, y en *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, 4.ª ed. t. I, pp. 704-706).

¿Qué es, pues, *la reproducción de las condiciones de producción*?

Por este camino nos introducimos en un terreno a la vez muy familiar (desde el libro II de *El Capital*) y particularmente desconocido. Las rígidas evidencias (evidencias ideológicas de tipo empirista) del punto de vista exclusivo de la producción, es decir, únicamente de la simple práctica productiva (por sí misma abstracta en relación con el proceso de producción), actúan hasta tal punto en conjunto con nuestra «consciencia» cotidiana, que es extremadamente difícil, por no decir casi imposible, llegar hasta *el punto de vista de la reproducción*. Sin embargo, al margen de este punto de vista, todo sigue siendo abstracto (más que parcial: deformado), incluso al nivel de la producción y, con mayor razón aún, de la simple práctica.

Intentaremos examinar esas cuestiones metódicamente.

Para simplificar nuestra exposición, y si consideramos que toda formación social depende de un modo de producción dominante, podemos decir que el proceso de producción utiliza las fuerzas productivas existentes en y bajo determinadas relaciones de producción.

Por consiguiente, para existir, toda formación social debe, al mismo tiempo que produce, y precisamente para poder producir, reproducir las condiciones de su producción. Debe reproducir, por lo tanto:

1. Las fuerzas productivas.
2. Las relaciones de producción existentes.

Reproducción de los medios de producción

Todo el mundo reconoce ya (inclusive los economistas burgueses que trabajan en la contabilidad nacional, o los teóricos «macroeconomistas» modernos), puesto que Marx lo demostró irrefutablemente en el libro II de *El Capital*, que ninguna producción es posible sin que se asegure la reproducción de las condiciones mate-

riales de la producción: la reproducción de los medios de producción.

Cualquier economista, que en ello no se diferencia de cualquier capitalista, sabe que hay que tener previsto, cada año, con qué reemplazar lo que se desgasta o se usa en la producción: materia prima, instalaciones fijas (edificios), instrumentos de producción (maquinaria), etc. Decimos: cualquier economista = cualquier capitalista, desde el momento en que ambos expresan el punto de vista de la empresa, limitándose simplemente a cambiar opiniones acerca de los términos de la práctica financiera contable de la empresa.

Pero nosotros sabemos, gracias al genio de Quesnay, que fue el primero en plantear este problema que «salta a la vista», y al genio de Marx, que lo resolvió, que la reproducción de las condiciones materiales de la producción no pueden plantearse al nivel de la empresa, porque no es en ésta donde aquélla existe en sus condiciones reales. Lo que ocurre a nivel de la empresa es un efecto que permite únicamente hacerse una idea de la necesidad de la reproducción, pero que no permite en absoluto comprender sus condiciones ni sus mecanismos.

Un solo instante de reflexión basta para convencernos de ello: el Sr. X..., capitalista, que produce en su fábrica textil tejidos de lana, debe «reproducir» su materia prima, su maquinaria, etc. Ahora bien, no es él quien las produce para su propia producción, sino otros capitalistas: el Sr. Y..., acaudalado ganadero de Australia; el Sr. Z..., importante metalúrgico productor de máquinas-herramienta, etcétera, los cuales deben, asimismo, para producir estos productos que condicionan la reproducción de las condiciones de la producción del Sr. X..., reproducir las condiciones de su propia producción, y así sucesivamente; todo ello en proporciones tales que, en el mercado nacional, cuando no en el mercado mundial, la demanda de los medios de producción (para la reproducción) pueda ser satisfecha por la oferta.

Para comprender este mecanismo que desemboca en una especie de «hilo sin fin», es necesario seguir los pasos «globales»

de Marx y estudiar principalmente las relaciones de circulación del capital entre el sector I (producción de los medios de producción) y el sector II (producción de los medios de consumo), y la realización de la plusvalía, en los libros II y III de *El Capital*.

No vamos a entrar en el análisis detallado de esta cuestión. Nos basta con haber mencionado la existencia de la necesidad de la reproducción de las condiciones materiales de la producción.

Reproducción de la fuerza de trabajo

No obstante, hay algo que no habrá dejado de sorprender al lector. Hemos hablado de la reproducción de los medios de producción, pero no de la reproducción de las fuerzas productivas. Hemos silenciado, por tanto, la reproducción de lo que distingue las fuerzas productivas de los medios de producción, a saber: la reproducción de la fuerza de trabajo.

Si bien la observación de lo que ocurre en la empresa, en particular el examen de la práctica financiero-contable de las previsiones de amortización-inversión, podría proporcionarnos una idea aproximada de la existencia del proceso material de la reproducción, vamos a entrar ahora en un terreno en el que la observación de lo que ocurre en la empresa es, si no totalmente, sí al menos casi enteramente inútil, y ello por una razón evidente: la reproducción de la fuerza de trabajo tiene lugar, en lo esencial, fuera de la empresa.

¿Cómo se asegura la reproducción de la fuerza de trabajo?

Se asegura proporcionando a la fuerza de trabajo el medio material de reproducirse: mediante el salario. El salario figura en la contabilidad de cada empresa, pero como «capital de mano de obra»,³ y en ningún caso como condición de la reproducción material de la fuerza de trabajo.

3. Marx forjó el concepto científico de esta expresión: *el capital variable*.

Y, sin embargo, es precisamente así como «actúa», puesto que el salario representa únicamente la parte del valor producido por el empleo de la fuerza de trabajo, indispensable para su reproducción: entendámonos, indispensable para la reproducción de la fuerza de trabajo del asalariado (para alojarse, vestirse y alimentarse; en definitiva, para encontrarse en estado de volver a presentarse al día siguiente —cada día que Dios nos da— a la puerta de la empresa); y añadamos: indispensable para el mantenimiento y la educación de los hijos en los que el proletario se reproduce (en número de x ejemplares: x puede ser igual a 0, 1, 2, etc.) como fuerza de trabajo.

Recordemos que esta cantidad de valor (el salario), necesaria para la reproducción de la fuerza de trabajo, está determinada, no sólo por las necesidades de un SMIG «biológico», sino por las necesidades de un mínimo histórico (Marx observaba: los obreros ingleses necesitan cerveza y los proletarios franceses, vino), es decir, históricamente variable.

Indiquemos también que este mínimo es histórico en un doble sentido, por el hecho de que no está determinado por las necesidades históricas de la clase obrera «reconocidas» por la clase capitalista, sino por las necesidades históricas impuestas por medio de la lucha de la clase proletaria (lucha de clase doble: contra el aumento de la duración de trabajo y contra la disminución de los salarios).

Sin embargo, no es suficiente con asegurar a la fuerza de trabajo las condiciones materiales de su reproducción, para que sea efectivamente reproducida como fuerza de trabajo. Hemos dicho antes que la fuerza de trabajo reproducida debía ser «competente», es decir, apta para ser utilizada en el complejo sistema del proceso de producción. El desarrollo de las fuerzas productivas y el tipo de unidad históricamente constitutivo de las fuerzas productivas en un momento dado producen este resultado: la fuerza de trabajo debe ser (diversamente) cualificada y, por tanto, debe reproducirse como tal. Diversamente: según las exigencias de la

división técnico-social del trabajo, en sus diferentes «puestos» y «empleos».

Ahora bien, ¿cómo esta reproducción de la cualificación (diversificada) de la fuerza de trabajo se asegura en el régimen capitalista? A diferencia de lo que ocurría en las formaciones sociales esclavistas y de servidumbre, esta reproducción de la cualificación de la fuerza de trabajo tiende (se trata de una ley tendencial) a ser asegurada, no ya «sobre la marcha» (aprendizaje en la producción misma), sino cada vez más al margen de la producción: por medio del sistema escolar capitalista y mediante otros procedimientos e instituciones.

Porque, en resumidas cuentas, ¿qué se aprende en la escuela? Se llega más o menos lejos en los estudios, pero de todos modos se aprende a leer, a escribir, a contar. Así, pues, algunas técnicas y bastantes cosas más todavía, incluidos algunos elementos (que pueden ser rudimentarios o, por el contrario, profundos) de «cultura científica» o «literaria» directamente utilizables en los diferentes puestos de la producción (una instrucción para los obreros, otra para los técnicos, una tercera para los ingenieros, una última para los cuadros superiores, etc.). Se aprenden, por tanto, ciertas «habilidades».

Pero al mismo tiempo, y también con ocasión de estas técnicas y estos conocimientos, se aprenden en la escuela las «reglas» del buen comportamiento, es decir, de la adecuada actitud que debe observar, según el puesto que está «destinado» a ocupar, todo agente de la división del trabajo: reglas de la moral, de la conciencia cívica y profesional, lo que, hablando claramente, significa reglas del respeto de la división técnico-social del trabajo y, en definitiva, reglas del orden establecido por medio de la dominación de clase. En la escuela se aprende también a «hablar bien el francés», a «redactar» correctamente, es decir, en realidad (para los futuros capitalistas y sus servidores), a «gobernar bien», es decir (solución ideal), a «hablar bien» a los obreros, etc.

Para enunciar este hecho en un lenguaje más científico, diremos que la reproducción de la fuerza de trabajo exige, no sólo una

reproducción de su cualificación, sino también, y simultáneamente, una reproducción de su sumisión a las reglas del orden establecido, es decir, una reproducción de su sumisión a la ideología dominante por parte de los obreros y una reproducción de la capacidad de manejar convenientemente la ideología dominante por parte de los agentes de la explotación y de la represión, a fin de que aseguren también «mediante la palabra» el dominio de la clase dominante.

En otras palabras, la escuela (pero también otras instituciones del Estado, como la Iglesia, u otros aparatos como el ejército) enseñan ciertas «habilidades», pero mediante formas que aseguran *el sometimiento a la ideología dominante*, o bien el dominio de su «práctica». Todos los agentes de la producción, de la explotación y de la represión, para no hablar de los «profesionales de la ideología» (Marx), deben estar, en diversos grados, «impregnados» de esta ideología, a fin de desempeñar «conscientemente» su tarea —sea la de explotados (los proletarios), sea la de explotadores (los capitalistas), sea la de auxiliares de la explotación (los cuadros), sea la de sumos sacerdotes de la ideología dominante (sus «funcionarios»), etc.

La reproducción de la fuerza de trabajo hace, pues, aparecer, como su condición *sine qua non*, no sólo la reproducción de su «cualificación», sino también la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la «práctica» de esta ideología, con tal precisión que no basta con decir: «No sólo, sino también», puesto que ocurre que *es en las formas y bajo las formas del sometimiento ideológico donde se asegura la reproducción de la cualificación de la fuerza de trabajo*.

Pero con ello, reconocemos la presencia eficaz de una nueva realidad: *la ideología*.

En este punto es preciso hacer dos observaciones.

La primera servirá para llevar hasta sus últimas consecuencias nuestro análisis de la reproducción.

Acabamos de ver rápidamente las formas de reproducción de las fuerzas productivas, es decir, de los medios de producción, por una parte, y de la fuerza de trabajo, por otra.

Pero todavía no hemos abordado la cuestión de la *reproducción de las relaciones de producción*. Ahora bien, esta cuestión es una *cuestión* fundamental de la teoría marxista del modo de producción. Silenciarla sería una omisión teórica —peor, una falta política grave.

Vamos, pues, a hablar de ella. Pero para proporcionarnos los medios de hablar de ella, debemos efectuar, una vez más, un largo rodeo.

La segunda observación es que, para efectuar este rodeo, estamos obligados a responder a nuestra pregunta anterior: ¿qué es una sociedad?

Infraestructura y superestructura

Hemos tenido ocasión ⁴ de insistir en el carácter revolucionario de la concepción marxista del «todo social» como aquello que le distingue de la «totalidad» hegeliana. Dijimos entonces (y esta tesis no hacía sino recoger algunas afortunadas proposiciones del materialismo histórico) que Marx concibe la estructura de toda sociedad como constituida por «niveles» o «instancias», articuladas por una determinación específica: la *infraestructura* o base económica («unidad» de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción) y de la *superestructura*, compuesta, a su vez, de dos «niveles» o «instancias»: lo jurídico-político (el derecho y el Estado) y la ideología (las diferentes ideologías, religiosa, moral, jurídica, política, etc.).

Además de su interés teórico-pedagógico (haciendo ver la diferencia que separa a Marx de Hegel), esta representación posee la ventaja teórica primordial siguiente: permite inscribir en el dispositivo teórico de sus conceptos esenciales lo que nosotros hemos denominado su *índice de eficacia* respectivo. ¿Qué hay que entender por ello?

4. En *Pour Marx y Lire le Capital*, Maspero, 1965. (Trad. española en Siglo XXI Editores con el título de *La revolución teórica de Marx*, 1.ª ed., 1967, y *Para leer El Capital*, 1.ª ed., 1969.)

Cualquiera puede convencerse sin esforzarse demasiado de que esta representación de la estructura de toda sociedad como un edificio compuesto de una base (infraestructura) sobre la cual se elevan los dos «pisos» de la superestructura, es una metáfora, más exactamente una metáfora espacial: la de un tópicos.⁵ Como toda metáfora, esta metáfora sugiere, pone de relieve algo. ¿Qué? Pues precisamente esto: que los pisos superiores no podrían «sostenerse» (en el aire) por sí mismos, si no descansaran, precisamente, sobre su base.

La metáfora del edificio tiene, pues, por objeto representar ante todo la «determinación en última instancia» por la base económica. Esta metáfora espacial tiene, pues, como consecuencia asignar a la base un índice de eficacia conocido por la frase célebre: determinación en última instancia de lo que ocurre en los «pisos» (de la superestructura) por lo que ocurre en la base económica.

A partir de este índice de eficacia «en última instancia», los «pisos» de la superestructura se encuentran evidentemente afectados por índices de eficacia diferentes. ¿Qué clase de índices?

Puede decirse que los «pisos» de la superestructura no son determinantes en última instancia, sino que, por el contrario, están determinados por la eficacia de la base; que si bien son determinantes a su manera (aún no definida), lo son en tanto que determinados por la base.

Su índice de eficacia (o de determinación), en tanto que determinado por la determinación en última instancia de la base, ha sido pensado en la tradición marxista bajo dos formas:

1. Que existe una «autonomía relativa» de la superestructura en relación con la base.

2. Que existe una «acción de reflujo» de la superestructura sobre la base.

Podemos decir, en consecuencia, que la gran ventaja teórica

5. *Tópico*, del griego *topos*: lugar. Un *tópico* representa, en un espacio definido, los *lugares* respectivos ocupados por tal o cual realidad: así, lo económico está por debajo (en la base), la superestructura *por encima*.

del tópico marxista, es decir, de la metáfora espacial del edificio (base y superestructura) es hacer ver, al mismo tiempo, que las cuestiones de determinación (o de índice de eficiencia) son capitales; hacer ver que es la base la que determina en última instancia todo el edificio; y, por consiguiente, obligar a plantear el problema teórico del tipo de eficacia «derivada», propio de la superestructura; es decir, obligar a pensar lo que la tradición marxista designa bajo las expresiones conjuntas de autonomía relativa de la superestructura y de acción de reflujo de la superestructura sobre la base.

El principal inconveniente de esta representación de la estructura de toda sociedad con la metáfora espacial del edificio es, evidentemente, ser metafórica; es decir, ser únicamente *descriptiva*.

Nos parece mucho más deseable y también posible, en lo sucesivo, representar las cosas de otro modo. Entiéndase bien: no se trata, de ninguna manera, de rechazar la metáfora clásica, puesto que ella misma nos obliga a superarla. Y, desde luego, no vamos a superarla rechazándola simplemente como caduca. Quisiéramos únicamente intentar pensar lo que ella misma nos presenta en forma de una descripción.

Creemos que *a partir de la reproducción* es posible y necesario pensar lo que caracteriza lo esencial de la existencia y de la naturaleza de la superestructura. Basta con situarse en el punto de vista de la reproducción para que se esclarezcan muchas de las cuestiones cuya existencia indicaba la metáfora espacial del edificio, aunque sin darles ninguna respuesta conceptual.

Nuestra tesis fundamental es que únicamente es posible plantear estas cuestiones (y, por tanto, responder a ellas), *desde el punto de vista de la reproducción*.

Vamos a analizar brevemente el Derecho, el Estado y la ideología *desde este punto de vista*. Vamos a poner al descubierto a la vez lo que ocurre desde el punto de vista de la práctica y de la producción, por una parte, y de la reproducción, por otra.

El Estado

La tradición marxista es terminante: desde el *Manifiesto* y el *18 Brumario* (y en todos los textos clásicos posteriores, principalmente de Marx sobre la Comuna de París y de Lenin sobre *El Estado y la revolución*), el Estado se concibe explícitamente como un aparato represivo. El Estado es una «máquina» de represión, que permite a las clases dominantes (en el siglo XIX a la clase burguesa y a la «clase» de los grandes terratenientes) asegurar su dominio sobre la clase obrera, a fin de someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista).

El Estado es, pues, ante todo, lo que los clásicos del marxismo han llamado *el aparato de Estado*. Este término comprende: no sólo el aparato especializado (en sentido estricto), cuya existencia y necesidad hemos reconocido partiendo de las exigencias de la práctica jurídica, a saber, la policía —los tribunales—, las cárceles, sino también el ejército, que interviene directamente como fuerza represiva en última instancia, cuando la policía y sus cuerpos auxiliares especializados son «desbordados por los acontecimientos»; y por encima de este conjunto, el jefe de Estado, el gobierno y la administración.

Presentada de esta forma, la «teoría» marxista-leninista del Estado toca los puntos esenciales y no hay que poner en duda, ni por un momento, que esto es precisamente lo esencial. El aparato de Estado, que define el Estado como fuerza ejecutiva y de intervención represiva, «al servicio de las clases dominantes», en la lucha de clase llevada a cabo por la burguesía y sus aliados contra el proletariado, es ni más ni menos el Estado y define por completo su «función» fundamental.

De la teoría descriptiva a la teoría

Sin embargo, bajo esta forma, como ya hemos hecho observar a propósito de la metáfora del edificio (infraestructura y superes-

estructura), esta presentación de la naturaleza del Estado sigue siendo, en parte, descriptiva.

Como a menudo tendremos ocasión de emplear este adjetivo (descriptivo), son necesarias unas palabras de explicación para disipar todo equívoco.

Cuando decimos, hablando de la metáfora del edificio, o hablando de la «teoría» marxista del Estado, que son concepciones o representaciones descriptivas de su objeto, no escondemos ninguna segunda intención crítica. Por el contrario, tenemos todos los motivos para pensar que los grandes descubrimientos científicos no pueden evitar pasar por la fase que denominaremos una «teoría» *descriptiva*. Esta sería la primera fase de una teoría, al menos en el terreno que nos ocupa (el de la ciencia de las formaciones sociales). Como tal, se podría —y, a nuestro parecer, se debe— considerar esa fase como una fase transitoria, necesaria al desarrollo de la teoría.

Esta transitoriedad la inscribimos en nuestra expresión «teoría descriptiva», haciendo aparecer, en la conjunción de los términos que utilizamos, el equivalente de una cierta «contradicción». En efecto, el término teoría «desdice», en parte, con el adjetivo «descriptiva» que lleva pegado. Eso significa exactamente:

1. Que la «teoría descriptiva» es, ciertamente, sin duda alguna, el comienzo irreversible de la teoría, pero

2. que la forma «descriptiva» en que se presenta la teoría, exige, por efecto de esta misma «contradicción», un desarrollo de la teoría que sobrepase la forma de la «descripción».

Precisemos nuestro pensamiento, volviendo al objeto que tenemos presente: el Estado.

Cuando decimos que la «teoría» marxista del Estado, de la que nosotros disponemos, sigue siendo en parte «descriptiva», eso significa, en primer lugar, y ante todo, que esta «teoría» descriptiva es, sin ninguna duda, el comienzo de la teoría marxista del Estado, y que este comienzo nos proporciona lo esencial, es decir, el principio decisivo de todo desarrollo ulterior de la teoría.

Diremos, en efecto, que la teoría descriptiva del Estado es co-

recta, porque se pueden hacer corresponder perfectamente con la definición que ella misma da de su objeto la inmensa mayoría de los hechos observables en el dominio que le concierne. Así, por ejemplo, la definición del Estado como Estado de clase, que se manifiesta en el aparato represivo de Estado, ilumina con enorme fulgor todos los hechos observables en los diversos órdenes de la represión y en cualquier dominio: desde los asesinatos en masa de junio del 48 y de la Comuna de París, desde el domingo sangriento de mayo de 1905 en Petrogrado, de la Resistencia, la Charonne, etc... hasta las simples (y relativamente sin importancia) intervenciones de una «censura» que prohíbe *La religiosa* de Diderot o una obra teatral de Gatti sobre Franco; ilumina todas las formas directas o indirectas de explotación y de exterminación de las masas populares (las guerras imperialistas); ilumina esta sutil dominación cotidiana en la que se pone al descubierto, por ejemplo en las formas de la democracia política, lo que Lenin, siguiendo a Marx, llamó la dictadura de la burguesía.

Sin embargo, la teoría descriptiva del Estado representa una fase de la constitución de la teoría que exige, ella misma, la «superación» de esta fase. Puesto que es evidente que si la definición en cuestión nos proporciona los medios con que identificar y reconocer los hechos opresivos refiriéndolos al Estado, esta «referencia» da lugar a un tipo de evidencia peculiar, sobre el que diremos cuatro palabras dentro de poco: «sí, desde luego es así, es verdad...».⁶ Y la acumulación de hechos bajo la definición del Estado, si bien multiplica su ilustración, no hace avanzar realmente la definición del Estado, es decir su teoría científica. Toda teoría descriptiva corre de este modo el riesgo de «bloquear» el desarrollo —que es, sin embargo, indispensable— de la teoría.

Por eso creemos que es indispensable —a fin de desarrollar esta teoría descriptiva en teoría, es decir, para comprender más adelante los mecanismos del Estado en su funcionamiento— *añadir* algo a la definición clásica del Estado como aparato de Estado.

6. Cf. más adelante: *A propósito de la ideología*.

Precisemos de antemano un punto importante: el Estado (y su existencia en su propio aparato) únicamente tiene sentido en función del *poder de Estado*. Toda la lucha de clases política gira en torno del Estado. Entendámonos: en torno de la detención, es decir de la toma y del mantenimiento del poder de Estado, por una clase determinada, o por una alianza de clases o de fracciones de clases. Esta primera precisión nos obliga, pues, a distinguir el poder de Estado (mantenimiento del poder de Estado o toma del poder de Estado), objetivo de la lucha de clases política, de una parte y, de otra, el aparato de Estado.

Sabemos que el aparato de Estado puede permanecer inmutable, como lo prueban las «revoluciones» burguesas del siglo XIX en Francia (1830, 1848) o los golpes de Estado (el 2 de diciembre, mayo 1958), o los hundimientos del Estado (caída del Imperio en 1870, caída de la III República en 1940), o la ascensión política de la pequeña burguesía (1890-95 en Francia), etc., sin que el aparato de Estado resulte afectado o modificado: puede permanecer inmutable, por debajo de los acontecimientos políticos que afectan a la detentación del poder de Estado.

Incluso después de una revolución social como la que tuvo lugar en 1917, una gran parte del aparato de Estado permaneció inmutable por debajo de la toma del poder de Estado por la alianza del proletariado y los campesinos pobres: ya Lenin lo repitió suficientemente.

Puede decirse que esta distinción entre el poder de Estado y el aparato de Estado forma parte de la «teoría marxista» del Estado, explícitamente desde el 18 *Brumario* y *Las luchas de clases en Francia*, de Marx.

Para resumir la «teoría marxista del Estado» sobre este punto, podemos decir que los clásicos del marxismo han afirmado en todo momento que: 1) el Estado es el aparato represivo de Estado; 2) hay que distinguir entre el poder de Estado y el aparato de Estado; 3) el objetivo de la lucha de clases concierne al poder

de Estado, y, por consiguiente, a la utilización, por las clases (o la alianza de clases, o de fracciones de clase) que detentan el poder de Estado, del aparato de Estado en función de sus objetivos de clase; y 4) el proletariado debe apoderarse del poder de Estado a fin de destruir el aparato de Estado burgués existente, y en una primera fase, sustituirlo por un aparato de Estado completamente diferente, proletario, para después, en las fases ulteriores, llevar a término (fin del poder de Estado y de todo aparato de Estado).

Por lo tanto, desde este punto de vista, lo que nosotros pondríamos añadir a la «teoría marxista» del Estado, figura ya explícitamente en ella. Pero nos parece que esta teoría, aun así completada, sigue siendo en parte descriptiva, aunque de ahora en adelante comporte diversos elementos complejos y diferenciadores, cuyo funcionamiento y papel específicos no pueden comprenderse sin recurrir a una profundización teórica suplementaria.

Los Aparatos Ideológicos de Estado

Lo que se debe añadir a la «teoría marxista» del Estado, es, pues, otra cosa.

Debemos introducirnos aquí prudentemente en un terreno en el que, de hecho, los clásicos del marxismo nos precedieron hace mucho tiempo, pero sin haber sistematizado, en forma teórica, los decisivos progresos que sus experiencias y sus trabajos implican. En efecto, sus experiencias y sus trabajos quedaron circunscritos, ante todo, al terreno de la práctica política.

Los clásicos del marxismo, de hecho, es decir en su práctica política, han tratado al Estado como una realidad más compleja que la definición que de él se da en la «teoría marxista del Estado», incluso completada como acabamos de hacerlo. Han reconocido esta complejidad en su práctica, aunque no la hayan expuesto en una teoría correspondiente.⁷

7. Por lo que sabemos, Gramsci es el único que se ha internado por

Es nuestra intención intentar esbozar, muy esquemáticamente, esta teoría correspondiente. Con este fin, proponemos la siguiente tesis:

Para poder hacer avanzar la teoría del Estado, es indispensable tener en cuenta, no sólo la distinción entre *poder de Estado* y *aparato de Estado*, sino también una realidad distinta que está manifiestamente del lado del aparato (represivo) de Estado, pero que no se confunde con él. A esta realidad la llamaremos por su concepto: *los Aparatos Ideológicos de Estado*.

¿Qué son los Aparatos Ideológicos de Estado (AIE)?

Estos no se confunden con el Aparato (represivo) de Estado. Recordemos que en la teoría marxista, el Aparato de Estado (AE) comprende: el Gobierno, la Administración, la Policía, los Tribunales, las Cárceles, etc., todo lo cual constituye lo que en lo sucesivo llamaremos el Aparato Represivo de Estado. El término represivo indica que el Aparato de Estado en cuestión «funciona mediante la violencia» —al menos en última instancia (ya que la represión, por ejemplo administrativa, puede revestir formas no físicas).

Designamos por Aparatos Ideológicos de Estado cierto número de realidades que se presentan de modo inmediato al observador en forma de instituciones diferenciadas y especializadas. Proponemos una lista empírica de dichos aparatos, lista que, naturalmente, deberá ser examinada en detalle, sometida a pruebas, rectificada y recompuesta. Con todas las reservas que esta exigencia implica, podemos, de momento, considerar como Aparatos Ideológicos de Estado las instituciones siguientes:

este camino que nosotros seguimos, inspirados en él. Gramsci tuvo esta «singular» idea: que el Estado no se reducía al Aparato (represivo) de Estado, sino que comprendía, como él decía, cierto número de instituciones de la «*sociedad civil*»: las Iglesias, las Escuelas, los sindicatos, etc. Desgraciadamente, Gramsci no sistematizó sus intuiciones, que quedaron en estado de notas agudas, pero parciales. [Cf. Gramsci: *Oeuvres Choisies*. Ed. Sociales, pp. 290-291 (nota 3), 293, 295, 436. Cf. *Lettres de la Prison*, Ed. Sociales, p. 313.]

- el AIE religioso (el sistema de las diferentes iglesias),
- el AIE escolar (el sistema de las diferentes «Escuelas», públicas y privadas),
- el AIE familiar,⁸
- el AIE jurídico,⁹
- el AIE político (el sistema político, con los diferentes Partidos),
- el AIE sindical,
- el AIE de la información (prensa, radio, televisión, etc.),
- el AIE cultural (letras, bellas artes, deportes, etc.).

Afirmamos: los AIE no se confunden con el Aparato (represivo) de Estado. ¿En qué consiste su diferencia?

En primer lugar, podemos observar que si bien existe *un* Aparato (represivo) de Estado, existen, en cambio, *una pluralidad* de Aparatos Ideológicos de Estado. Suponiendo que exista, la unidad que constituye esta pluralidad de AIE en un cuerpo no es inmediatamente visible.

En segundo lugar, podemos constatar que mientras el Aparato (represivo) de Estado, unificado, pertenece por entero al dominio *público*, la mayor parte de los Aparatos Ideológicos de Estado (en su aparente diversidad) conciernen, por el contrario, al dominio *privado*. Privados son las iglesias, los partidos, los sindicatos, las familias, algunas escuelas, la mayoría de los periódicos, de los centros culturales, etc., etc...

Prescindamos por el momento de nuestra primera observación. Pero, con toda seguridad, se aprovechará la segunda para preguntarnos con qué derecho podemos considerar como Aparatos Ideológicos de Estados instituciones que, al menos la mayoría de ellas, no poseen ningún carácter público, sino que son sencillamente instituciones *privadas*. Como marxista consciente que era,

8. La familia realiza, evidentemente, otras «funciones» además de las propias de un AIE. Interviene en la reproducción de la fuerza de trabajo y es, según los modos de producción, unidad de producción y/o unidad de consumo.

9. El «Derecho» pertenece simultáneamente al Aparato (represivo) de Estado y al sistema de los AIE.

Gramsci, en pocas palabras, ya había evitado esta objeción. La distinción entre lo público y lo privado es una distinción inherente al derecho burgués, y válida en los dominios (subordinados) en los que el derecho burgués ejerce sus «poderes». El dominio del Estado le escapa, porque el Estado está ubicado «más allá del Derecho»: el Estado, que es el Estado *de* la clase dominante, no es ni público ni privado, es, por el contrario, la condición de toda distinción entre público y privado. Lo mismo podemos afirmar partiendo, esta vez, de nuestros Aparatos Ideológicos de Estado. Poco importa que las instituciones que los realizan sean «públicas» o «privadas». Lo que importa es su funcionamiento. Las instituciones privadas pueden «funcionar» perfectamente como Aparatos Ideológicos de Estado. Un análisis un poco profundo de cualquiera de los AIE bastaría para demostrarlo.

Pero vayamos a lo esencial. Lo que distingue a los AIE del Aparato (represivo) de Estado, es la diferencia fundamental siguiente: el Aparato (represivo) de Estado, «funciona mediante la violencia», mientras que los Aparatos Ideológicos de Estado *funcionan «mediante la ideología»*.¹⁰

Todavía podemos precisar más, si corregimos esta distinción. En efecto, diremos que todo Aparato de Estado, sea represivo o ideológico, «funciona» a la vez mediante la violencia y mediante la ideología, pero con una diferencia fundamental que impide confundir los Aparatos Ideológicos de Estado con el Aparato (represivo) de Estado.

Esta diferencia reside en que, por una parte, el Aparato (represivo) de Estado funciona masivamente y predominantemente mediante la *represión* (incluida la represión física), aunque secundariamente funcione también mediante la ideología. (No existe ningún aparato puramente represivo.) Ejemplos: el Ejército y la Policía funcionan también mediante la ideología, tanto para asegurar su propia cohesión y reproducción, como por los «valores» que proponen al exterior.

10. Althusser escribe respectivamente: «à la répression» y «à l'ideologie». (N. del T.)

De la misma manera, pero a la inversa, se puede decir que, por su cuenta, los Aparatos Ideológicos de Estado funcionan masivamente y predominantemente mediante *la ideología*, pero secundariamente funcionan también mediante la represión, aunque ésta sea en última instancia, pero sólo en última instancia, muy atenuada, disimulada, casi simbólica. (No existe ningún aparato puramente ideológico.) Así la Escuela y las Iglesias «adiestran» por medio de métodos apropiados (sanciones, exclusiones, selección, etc.) no sólo a sus oficiales, sino también a sus feligreses. Así, la Familia... Así, el AIE cultural (la censura, para no citar más que ésta), etc.

¿Es preciso insistir en que esta determinación del doble «funcionamiento» (de forma predominante, de forma secundaria) mediante la represión y mediante la ideología, según se trate del Aparato (represivo) de Estado o de los Aparatos Ideológicos de Estado, permite comprender el hecho de que se estén tejiendo constantemente combinaciones muy sutiles, explícitas, o tácitas, entre el juego del Aparato (represivo) de Estado y el juego de los Aparatos Ideológicos de Estado? La vida cotidiana ofrece innumerables ejemplos de ello, que no obstante habrá que estudiar en detalle para rebasar esta simple observación.

Sin embargo, esta observación nos pone en camino de comprender lo que constituye la unidad del cuerpo aparentemente incoherente de los AIE. Si los AIE «funcionan» masivamente y predominantemente mediante la ideología, lo que unifica su diversidad es precisamente este funcionamiento, en la medida en que la ideología mediante la cual funcionan está siempre unificada de hecho, a pesar de su diversidad y de sus contradicciones, por *la ideología dominante*, que es la de «la clase dominante». Si estamos de acuerdo en considerar que en principio la «clase dominante» detenta el poder de Estado (de forma clara o, con frecuencia, por medio de alianzas de clase o de fracciones de clases), y dispone por lo tanto del Aparato (represivo) de Estado, deberemos admitir que esta misma clase dominante sea activa en los Aparatos Ideológicos de Estado, en la medida en que, en definitiva, a través de sus pro-

pías contradicciones, es la ideología dominante la que se realiza en los Aparatos Ideológicos de Estado. Por supuesto, es completamente distinto actuar por medio de leyes y decretos en el Aparato (represivo) de Estado, que «actuar» mediatamente, a través de la ideología dominante, en los Aparatos Ideológicos de Estado. Habrá que analizar con mayor detalle dicha diferencia —aunque ésta nunca puede esconder la realidad de una profunda identidad—. Hasta donde alcanza nuestro conocimiento, *ninguna clase puede detentar de forma duradera el poder de Estado sin ejercer al mismo tiempo su hegemonía sobre y en los Aparatos Ideológicos de Estado*. Me bastará con un solo ejemplo como prueba: la intensa preocupación de Lenin por revolucionar el Aparato Ideológico de Estado escolar (entre otros) a fin de permitir al proletariado soviético, que se había apoderado del poder de Estado, asegurar, ni más ni menos, el porvenir de la dictadura del proletariado, y el paso al socialismo.¹¹

Esta última observación nos pone en condiciones de comprender que los Aparatos Ideológicos de Estado pueden ser no sólo *lo que se arriesga*, sino también el *lugar* de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de la lucha de clases. La clase (o la alianza de clases) en el poder no impone tan fácilmente su voluntad en los AIE como en el Aparato (represivo) de Estado, no sólo porque las antiguas clases dominantes pueden todavía conservar en ellos poderosos reductos durante mucho tiempo, sino también porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar en ellos el medio y la ocasión de hacer oír su voz, sea utilizando las contradicciones existentes en su interior, sea conquistando por la lucha puestos de combate en ellos.¹²

11. En un patético texto, fechado en 1937, Krupskaia cuenta la historia de los esfuerzos desesperados de Lenin, y de lo que ella consideró como su fracaso (*Le chemin parcouru*).

12. Lo que se ha dicho aquí, rápidamente y en pocas palabras, de la lucha de clases en los AIE, evidentemente dista mucho de agotar la cuestión de la lucha de clases.

Para abordar esta cuestión hay que tener presentes, en todo momento, dos principios:

Resumamos nuestras observaciones.

Si la tesis que hemos propuesto tiene fundamento, estamos obligados a reasumir, aunque precisándola en un punto, la teoría marxista clásica del Estado. Diremos que hay que distinguir el poder de Estado (y su detentación por...) por una parte, y el Aparato de Estado por otra. Pero añadiremos que el Aparato de Estado comprende dos cuerpos: el cuerpo de las instituciones que representan el Aparato represivo de Estado, por una parte, y el cuerpo de las instituciones que representan el conjunto de los Aparatos Ideológicos de Estado, por otra.

Pero si esto es verdad, forzosamente debemos formularnos la siguiente pregunta, incluso en el estado actual, muy precario, de nuestras investigaciones: ¿cuál es exactamente el alcance de la función que desempeñan los Aparatos Ideológicos de Estado? ¿Cuál puede ser, en realidad, el fundamento de su importancia? En otras palabras: ¿a qué corresponde la «función de estos Aparatos Ideológicos de Estado, que no funcionan mediante la represión, sino mediante la ideología?

El primer principio ha sido formulado por Marx en el Prefacio a la *Contribución*: «Cuando se consideran tales conmociones (una revolución social), hay que distinguir siempre entre la conmoción material —que se puede constatar de modo rigurosamente científico— de las condiciones de producción económicas, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en las cuales los hombres adquieren consciencia de este conflicto y lo conducen hasta el fin». La lucha de clases se expresa y se ejerce, pues, en las formaciones ideológicas, y, por tanto, también en las formaciones ideológicas de los AIE. Pero la lucha de clases *desborda* con mucho dichas formaciones, y es precisamente porque las desborda que la lucha de las clases explotadas puede ejercerse asimismo en las formaciones de los AIE, es decir, volver contra las clases en el poder el arma de la ideología.

Esto, en virtud del *segundo principio*: la lucha de clases desborda los AIE porque no está enraizada en la ideología, sino en otra parte: en la Infraestructura, en las relaciones de producción que son relaciones de explotación, y que constituyen la base de las relaciones de clase.

Sobre la reproducción de las relaciones de producción

Ahora podemos dar ya una respuesta a nuestro principal interrogante, dejado en suspenso durante muchas páginas: *¿cómo se asegura la reproducción de las relaciones de producción?*

En el lenguaje del tópico (Infraestructura, Superestructura), diremos: en su mayor parte,¹³ se aseguran mediante la superestructura jurídico-política e ideológica.

Ahora bien, puesto que hemos considerado indispensable superar este lenguaje todavía descriptivo, diremos: en su mayor parte, se asegura por medio del ejercicio del poder de Estado en los Aparatos de Estado, el Aparato (represivo) de Estado de una parte y, de otra, los Aparatos Ideológicos de Estado.

Debe tenerse muy en cuenta lo que se ha dicho antes, y que ahora reunimos en los tres puntos siguientes:

1. Todos los aparatos de Estado funcionan a la vez mediante la represión y mediante la ideología, con la diferencia de que el Aparato (represivo) de Estado funciona masivamente y predominantemente mediante la represión, mientras que los Aparatos Ideológicos de Estado funcionan masivamente y predominantemente mediante la ideología.

2. Mientras que el Aparato (represivo) de Estado constituye un todo organizado cuyos diferentes componentes están centralizados bajo una unidad de mando, la de la política de lucha de clases aplicada por los representantes políticos de las clases dominantes que detentan el poder de Estado, los Aparatos Ideológicos de Estado son múltiples, distintos, «relativamente autónomos» y susceptibles de ofrecer un campo de acción objetivo a las contradicciones que expresan, bajo formas unas veces limitadas, otras extremadas, los efectos de los choques entre la lucha de clases capita-

13. En su mayor parte, puesto que las relaciones de producción se reproducen en primer lugar por medio de la materialidad del proceso de producción y del proceso de circulación. Pero no hay que olvidar que las relaciones ideológicas están inmediatamente presentes en estos mismos procesos.

lista y la lucha de clases proletaria, así como sus formas subordinadas.

3. Mientras que la unidad del Aparato (represivo) de Estado está asegurada por su organización centralizada y unificada bajo la dirección de los representantes de las clases en el poder, la unidad entre los diferentes Aparatos Ideológicos de Estado está asegurada, generalmente en formas contradictorias, por la ideología dominante, que es la de la clase dominante.

Teniendo muy en cuenta estas características, se puede, entonces, representar la reproducción de las relaciones de producción¹⁴ de la siguiente forma, de acuerdo con una cierta «división del trabajo».

La función del Aparato (represivo) de Estado consiste esencialmente, en tanto que aparato represivo, en asegurar por la fuerza (física o no) las condiciones políticas de la reproducción de las condiciones de producción, las cuales son, en última instancia, *relaciones de explotación*.

No sólo el Aparato de Estado contribuye en gran medida a reproducirse a sí mismo (en el Estado capitalista existen dinastías de hombres políticos, dinastías militares, etc.), sino que asimismo, y en primer lugar, el Aparato de Estado asegura por la represión (que va desde la fuerza física más brutal hasta las simples órdenes y prohibiciones administrativas, hasta la censura explícita o tácita, etc.), las condiciones políticas para la actuación de los Aparatos Ideológicos de Estado.

En efecto, son éstos (los Aparatos Ideológicos de Estado) los que aseguran, en su mayor parte, la reproducción incluso de las relaciones de producción, bajo el «escudo» del Aparato (represivo) de Estado. Aquí interviene masivamente la función de la ideología dominante, la de la clase dominante que detenta el poder de Estado. Por medio de la ideología dominante, se asegura la «armonía» (a veces disonante) entre el Aparato (represivo) de Esta-

14. En lo tocante a la reproducción *a la que contribuyen* el Aparato (represivo) de Estado y los Aparatos Ideológicos de Estado.

do y los Aparatos Ideológicos de Estado y entre los diferentes Aparatos Ideológicos de Estado.

De ahí que nos veamos obligados a plantear la siguiente hipótesis, precisamente en función de la diversidad de los Aparatos Ideológicos de Estado en su función única, puesto que es común a todos ellos, de reproducción de las relaciones de producción.

Antes hemos enumerado, en las formaciones sociales capitalistas contemporáneas, un número relativamente elevado de Aparatos Ideológicos de Estado, el Aparato escolar, el Aparato religioso, el Aparato familiar, el Aparato político, el Aparato sindical, el Aparato de la información, el Aparato «cultural», etcétera.

Ahora bien, en las formaciones sociales del modo de producción «de servidumbre» (comúnmente llamado feudal), podemos constatar que, si bien es cierto que existe un Aparato (represivo) de Estado único, formalmente muy parecido, no sólo desde la Monarquía absoluta, sino ya desde los primeros Estados antiguos conocidos, al que conocemos nosotros, el número de los Aparatos Ideológicos de Estado es más reducido y su individualidad diferente. Así, por ejemplo, en la Edad Media, la Iglesia (Aparato Ideológico de Estado religioso) acumulaba entonces numerosas funciones hoy día desarrolladas por diversos Aparatos Ideológicos de Estado diferentes, numerosos con relación al pasado que evocamos, en particular las funciones escolares y culturales. Junto a la Iglesia existía el Aparato Ideológico de Estado familiar, que desempeñaba un papel considerable, sin comparación con el que desempeña en las formaciones sociales capitalistas. La Iglesia y la Familia no eran, en contrá de las apariencias, los únicos Aparatos Ideológicos de Estado. Había también un Aparato Ideológico de Estado político (los Estados Generales, el Parlamento, las diferentes facciones y Ligas políticas, antecesoras de los partidos políticos modernos, y todo el sistema político de las Comunidades francas, de las Ciudades después). Había también un poderoso Aparato Ideológico de Estado «presindical», si se nos permite esta expresión forzosamente anacrónica (las poderosas cofradías de comerciantes, de banqueros y también las asociaciones de artesanos,

etc.). También la Edición y la Información conocieron un innegable desarrollo, así como los espectáculos, que primero eran partes integrantes de la Iglesia, y después se fueron independizando cada vez más.

No obstante, en el período histórico precapitalista que examinamos muy por encima, es del todo evidente que *existía un Aparato Ideológico de Estado dominante, la Iglesia*, que concentraba en ella no sólo las funciones religiosas, sino además las escolares y buena parte de las funciones de información y de «cultura». Si toda la lucha ideológica del siglo XVI al XVIII, desde la primera sacudida de la Reforma, se *concentró* en una lucha anticlerical y antirreligiosa, no se debió al azar, sino que estuvo determinada por la posición dominante del Aparato Ideológico de Estado religioso.

La Revolución Francesa tuvo por objetivo y resultado primordiales, no sólo traspasar el poder de Estado de la aristocracia feudal a la burguesía capitalista-comercial, romper en parte el antiguo Aparato (represivo) de Estado y sustituirlo por uno nuevo (ejemplo: el ejército nacional popular), sino también arremeter contra el Aparato Ideológico de Estado número uno: la Iglesia. De ahí la relegación de los clérigos al estado civil, la confiscación de los bienes de la Iglesia, y la creación de nuevos Aparatos Ideológicos de Estado para sustituir al Aparato Ideológico de Estado religioso en su papel dominante.

Naturalmente, las cosas no ocurrieron por sí solas: lo prueban el Concordato, la Restauración, y la larga lucha de clase entre la aristocracia terrateniente y la burguesía industrial a lo largo de todo el siglo XIX que concluyó con el establecimiento de la hegemonía burguesa sobre las funciones que antes habían sido desempeñadas por la Iglesia: ante todo por la Escuela. Puede decirse que la burguesía se apoyó en el nuevo Aparato Ideológico de Estado político, democrático-parlamentario, instaurado en los primeros años de la Revolución y restaurado posteriormente, tras largas luchas violentas, algunos meses en 1848, y durante algunas decenas de años que siguieron a la caída del Segundo Imperio,

a fin de dirigir la lucha contra la Iglesia y apoderarse de sus funciones ideológicas, en definitiva para asegurar no sólo su hegemonía política, sino también su hegemonía ideológica, indispensable para la reproducción de las relaciones de producción capitalistas.

Por todo eso, nos creemos autorizados a avanzar la siguiente tesis, con todos los riesgos que implica. Creemos que el Aparato Ideológico de Estado que ha sido erigido en posición *dominante* en las formaciones capitalistas desarrolladas, como consecuencia de una violenta lucha de clase política e ideológica contra el antiguo Aparato Ideológico de Estado dominante, es el *Aparato Ideológico escolar*.

Esta tesis puede parecer paradójica, ya que todo el mundo, es decir en la representación ideológica que la burguesía tiende a darse a sí misma y a las clases que explota, parece creer que el Aparato Ideológico dominante en las formaciones sociales capitalistas no es la Escuela, sino el Aparato Ideológico de Estado político, a saber el régimen de democracia parlamentaria basado en el sufragio universal y las luchas entre los partidos.

Sin embargo, la historia, incluso la historia reciente, muestra que la burguesía pudo y puede muy bien acomodarse a los diferentes Aparatos Ideológicos de Estado políticos de la democracia parlamentaria: el Imperio, número 1 o número 2, la Monarquía constitucional (Luis XVIII, Carlos X), la Monarquía parlamentaria (Luis-Felipe), la democracia presidencialista (De Gaulle), por no hablar sino de Francia.

En Inglaterra, las cosas todavía han sido más ostensibles. Allí la Revolución fue particularmente «lograda» desde el punto de vista burgués porque, a diferencia de Francia, donde la burguesía, debido además a la imbecilidad de la pequeña nobleza, debió aceptar dejarse llevar al poder en unas «jornadas revolucionarias», campesinas y plebeyas, que le costaron muy caro, la burguesía inglesa pudo «avenirse» con la aristocracia, y «compartir» con ella la detentación del poder de Estado y el uso del Aparato de Estado durante mucho tiempo (¡paz entre todos los hombres de buena voluntad de las clases dominantes!). En Alemania, esto aún

ha sido más evidente, puesto que fue bajo un Aparato Ideológico de Estado político, al que los Junkers imperiales (su símbolo: Bismarck), su ejército y su policía, le servían de protección, y de personal dirigente, como la burguesía imperialista efectuó miedosamente su entrada en la historia, antes de «atravesar» la República de Weimar y de encomendarse al nazismo.

Creemos, pues, que tenemos muchas razones para pensar que, tras la fachada de su Aparato Ideológico de Estado político, situado en primer plano, lo que la burguesía ha erigido en su Aparato Ideológico de Estado número uno, es decir dominante, es el Aparato escolar, el cual ha sustituido, de hecho, en sus funciones al antiguo Aparato Ideológico de Estado dominante, a saber: la Iglesia. Incluso puede añadirse: el par Escuela-Familia ha sustituido al par Iglesia-Familia.

¿Por qué el Aparato escolar es, de hecho, el Aparato Ideológico de Estado dominante en las formaciones sociales capitalistas y cómo funciona?

De momento es suficiente decir:

1. Todos los Aparatos Ideológicos de Estado, cualesquiera que sean, concurren al mismo resultado: la reproducción de las relaciones de producción, es decir, de las relaciones de explotación capitalistas.

2. Cada uno de ellos concurre a este único resultado en la forma que le es propia. El Aparato político, sometiendo a los individuos a la ideología política de Estado, ideología «democrática», «indirecta» (parlamentaria) o «directa» (plebiscitaria o fascista). El aparato de información inculcado por medio de la prensa, la radio, la televisión, a todos los «ciudadanos», dosis diarias de nacionalismo, chovinismo, liberalismo, moralismo, etc. Lo mismo ocurre con el Aparato cultural (el papel chovinista del deporte está al orden del día), etc. El Aparato religioso, recordando en los sermones y demás solemnes ceremonias del nacimiento, del matrimonio y de la muerte que el hombre no es más que polvo a menos que llegue a amar a sus semejantes hasta el punto de saber

presentar lo otra mejilla a aquel que golpea la primera. Respecto al Aparato familiar... no es preciso insistir más.

3. Todo este concierto armónico está dominado por una división única, alterada de tanto en tanto por contradicciones (ocasionadas por los restos de las antiguas clases dominantes, ocasionadas por los proletarios y sus organizaciones): la división de la Ideología de la clase actualmente dominante, que integra en su música los grandes temas del Humanismo de los Grandes Antepasados que hicieron, con anterioridad al Cristianismo, el Milagro griego primero y la Grandeza de Roma después, la Ciudad eterna, y los temas del Interés, particular y general, etc. Nacionalismo, moralismo y economicismo.

4. No obstante, en este concierto, un Aparato Ideológico de Estado desempeña, en todos sus aspectos, la función dominante, aunque no se preste demasiada atención a su música, de tan silenciosa como es: se trata de la Escuela.

La Escuela recoge los niños de todas las clases sociales desde la Maternal, y ya desde la Maternal, tanto con los nuevos como con los antiguos métodos, les inculcan durante años, precisamente durante los años en que el niño es extremadamente «vulnerable», acorralado entre el Aparato de Estado familiar y el Aparato de Estado escuela, diversas «habilidades» inmersas en la ideología dominante (lengua, cálculo, historia natural, ciencias, literatura), o bien, simplemente, la ideología dominante en estado puro (moral, instrucción cívica, filosofía). Más o menos en el sexto año una enorme masa de muchachos van a parar «a la producción»: son los obreros o los campesinos pobres. Otra parte de la juventud escolar continúa: y dale que dale, sigue un poco más adelante, para quedarse a mitad de camino y rellenar los puestos de los pequeños y medios cuadros, empleados, pequeños y medios funcionarios, pequeños burgueses de todo tipo. Una última parte llega hasta la cumbre, bien para caer en un semi-paro intelectual, bien para convertirse, además de «intelectuales del trabajo colectivo», en agentes de la explotación (capitalistas, managers), en agentes de la represión (policías, políticos, administrativos, etc.) y en profesionales

de la ideología (sacerdotes de todo tipo, la mayoría de los cuales son «laicos» convictos).

Cada parte que se queda en el camino está suficientemente provista de la ideología adecuada a la función que debe desempeñar en la sociedad de clases: función de explotado (con «conciencia profesional», «moral», «cívica», «nacional» y a-política altamente «desarrollada»); función de agentes de la explotación (saber dirigir y hablar a los obreros: las «relaciones humanas»), de agentes de la represión (saber mandar y hacerse obedecer «sin rechistar» o saber manejar la demagogia de la retórica de los dirigentes políticos), o de profesionales de la ideología (sabiendo tratar a las conciencias con respeto, es decir, con menosprecio, con chantaje, con la demagogia oportuna, acomodándose a los acentos de la Moral, de la Virtud, de la «Trascendencia», de la Nación, del papel de Francia en el Mundo, etc.).

Por supuesto que un gran número de estas Virtudes contrastadas (modestia, resignación, sumisión, de una parte —de otra cinismo, menosprecio, arrogancia, seguridad, grandeza, y además, habilidad, saber decir bellas palabras) se aprenden también en las Familias, en la Iglesia, en el Ejército, en los Buenos Libros, en los films e incluso en los estadios. Pero ningún Aparato Ideológico de Estado dispone durante tantos años de audiencia obligatoria (y, aunque es lo que menos importa, gratuita...), cinco o seis días por semana, a razón de 8 horas diarias, de la totalidad de los jóvenes de la formación social capitalista.

Ahora bien, es mediante el aprendizaje de algunas habilidades comprendidas en la inculcación masiva de la ideología de la clase dominante, como se reproducen en su mayor parte *las relaciones de producción* de una formación social capitalista, es decir, las relaciones de explotados con explotadores y de explotadores con explotados. Los mecanismos que producen este resultado vital para el régimen capitalista son, naturalmente, recubiertos y disimulados por una ideología de la Escuela universalmente vigente, puesto que es una de las formas esenciales de la ideología burguesa dominante: una ideología que representa a la Escuela como un medio

neutro, desprovisto de ideología (ya que es... laica), en donde maestros respetuosos de la «consciencia» de los muchachos que les son encomendados (confiadamente) por sus «padres» (los cuales son, a su vez, igualmente libres, es decir propietarios de sus hijos), les hacen aceptar la libertad, la moralidad y la responsabilidad de adultos, a través de su propio ejemplo, los conocimientos, la literatura y sus virtudes «salvadoras».

Pido perdón a aquellos maestros que, en condiciones terriblemente adversas, intentan volver contra la ideología, contra el sistema y contra la rutina en la que están cogidos, las escasas armas que pueden encontrar en la historia y en el saber que ellos «enseñan». Estos hombres son de la raza de los héroes. Pero son pocos, al lado de cuantos (la mayoría) no tienen ni la mínima sospecha del «trabajo» que el sistema (que los sobrepasa y los aplasta) les obliga a realizar, y que, peor aún, ponen todo su corazón y su ingenio en realizarlo sin la más remota consciencia de ello (¡los famosos métodos nuevos!). Tan poco lo sospechan que ellos mismos contribuyen, con su misma dedicación, a conservar y alimentar esta representación ideológica de la Escuela, que convierte a la Escuela en algo tan «natural» e indispensable-útil, e incluso beneficiosa para nuestros contemporáneos, como «natural», indispensable y generosa era la Iglesia para nuestros antepasados de hace algunos siglos.

De hecho, la Iglesia ha sido hoy día sustituida por la Escuela en su función de *Aparato Ideológico de Estado dominante*. La Escuela va aparejada con la familia, de igual modo como antes la Iglesia iba aparejada con la Familia. Podemos, entonces, afirmar que la crisis, de una profundidad sin precedentes, que hace tambalear por todo el mundo el sistema escolar de tantos Estados, a menudo asociada a una crisis (ya anunciada en el *Manifiesto*) que sacude el sistema familiar, adquiere un carácter político, si consideramos que la Escuela (y el par Escuela-Familia) constituye el Aparato Ideológico de Estado dominante, Aparato que desempeña una función determinante en la reproducción de las relaciones de

producción de un modo de producción amenazado en su existencia por la lucha de clases mundial.

Sobre la ideología

Cuando avanzamos el concepto de Aparato Ideológico de Estado y cuando dijimos que los AIE «funcionan mediante la ideología», estábamos invocando una realidad de la que hay que hablar un poco: la ideología.

Es sabido que la expresión «la ideología» ha sido forjada por Cabanis, Destutt de Tracy y sus compañeros, los cuales le asignaban por objeto la teoría (genética) de las ideas. Cuando, cincuenta años más tarde, Marx recoge la expresión, le confiere, desde sus Obras de Juventud, un sentido radicalmente distinto. La ideología es desde entonces el sistema de ideas, de representaciones que dominan el espíritu de un hombre o de un grupo social. La lucha ideológica-política llevada por Marx desde sus artículos en la «Gaceta Renana» debía enfrentarse rápidamente a esta realidad, y obligarle a profundizar sus primeras intuiciones.

Empero aquí nos enfrentamos a una paradoja bastante sorprendente. Todo parecía inducir a Marx a formular una teoría de la ideología. De hecho la *Ideología alemana* presenta, después de los *Manuscritos del 44*, una teoría explícita de la ideología, pero... que no es marxista (en seguida lo veremos). En cuanto a *El Capital*, aunque es cierto que contiene numerosas indicaciones para una teoría de las ideologías (la más visible: la ideología de los economistas vulgares), no contiene esta teoría en sí misma, la cual depende en gran parte de una teoría de la ideología en general.

Quisiera atreverme a proporcionar su primer y muy esquemático esbozo. Las tesis que voy a avanzar no son, desde luego, improvisadas, sino que, por el contrario, únicamente pueden ser sostenidas y puestas a prueba, es decir confirmadas o corregidas, mediante estudios y análisis profundos.

La ideología no tiene historia

Unas palabras previas para exponer la razón de principio que a mi parecer, si no fundamenta, sí al menos autoriza el proyecto de una teoría de la ideología *en general*, y no una teoría *de las* ideologías particulares, las cuales traducen siempre, sea cual sea su forma (religiosa, moral, jurídica, política) *posiciones de clase*.

Será, con toda evidencia, preciso meterse en una teoría de las ideologías, bajo la doble relación que acabamos de indicar. Veremos, entonces, que una teoría *de las* ideologías se apoya en última instancia en una historia de las formaciones sociales, es decir, de los modos de producción combinados en las formaciones sociales y de las luchas de clases que en ellas se desarrollan. En este sentido, está claro que no puede tratarse sino de una teoría *de las ideologías en general*, puesto que *las* ideologías (definidas por la doble relación que antes se ha indicado: regional y de clase) tienen una historia, cuya determinación en última instancia está evidentemente situada fuera de las ideologías, aunque les concierne a ellas.

En cambio, si yo puedo avanzar el proyecto de una teoría de *la* ideología *en general*, y si esta teoría es, ciertamente, uno de los elementos de los que dependen *las* teorías *de las* ideologías, ello implica una proposición aparentemente paradójica, que voy a enunciar con las siguientes palabras: *la ideología no tiene historia*.

Es bien sabido que esta expresión figura al pie de la letra en un pasaje de la *Ideología alemana*. Marx la enunció a propósito de la metafísica que, decía, no tiene historia como tampoco la tiene la moral (sobreentiéndase: y las otras formas de la ideología).

En la *Ideología alemana*, esta expresión figura en un contexto francamente positivista. La ideología se concibe en él como pura ilusión, puro sueño, es decir nada. Toda su realidad está fuera de ella misma. La ideología es pensada, pues, como una construcción imaginaria cuyo status es en todo comparable al status teórico del sueño en los autores anteriores a Freud. Para estos autores, el sueño era el resultado puramente imaginativo, es decir nulo, de «residuos diurnos», presentados en una composición y en un orden ar-

bitrarios, a veces incluso «invertidos», en una palabra, «en desorden». Para ellos, el sueño era lo imaginario vacío y nulo, «combinados» arbitrariamente, al cerrar los ojos, con residuos de la única realidad plena y positiva, la del día.

Ese es exactamente el status de la filosofía y de la ideología (porque la filosofía es allí la ideología por excelencia) en la *Ideología alemana*.

Así pues, en este texto la ideología es para Marx una combinación imaginaria, un puro sueño, vacío e inútil, constituido por los «residuos diurnos» de la única realidad plena y positiva: la de la historia concreta de los individuos concretos, materiales, que producen materialmente su existencia. Precisamente por esta razón, en la *Ideología alemana*, la ideología no tiene historia, puesto que su historia se desarrolla fuera de ella, allí donde existe la única historia que existe, la de los individuos concretos, etcétera. En la *Ideología alemana* la tesis de que la ideología no tiene historia es, por lo tanto, una tesis puramente negativa, ya que significa al mismo tiempo:

1. La ideología no es nada en tanto que puro sueño (fabricado por no se sabe qué poder: al menos que sea por la alienación de la división del trabajo, pero ésta es también una determinación *negativa*).

2. La ideología no tiene historia: lo que no quiere decir, en absoluto, que no tenga ninguna historia (al contrario, puesto que no es sino el pálido reflejo vacío e invertido de la historia real), sino que no tiene historia propia, suya.

Pero, no obstante, la tesis que yo quisiera defender, recogiendo, al mismo tiempo, formalmente las expresiones de la *Ideología alemana* («la ideología no tiene historia»), es radicalmente distinta de las tesis positivista-historicista de la *Ideología alemana*.

Porque, de una parte, creo poder sostener que *las* ideologías *tienen una historia propia* (aunque ésta esté determinada en última instancia por la lucha de clases); y de otra parte, creo poder sostener, al mismo tiempo, que *la* ideología *en general no tiene*

historia, no en un sentido negativo (su historia está fuera de ella) sino en un sentido absolutamente positivo.

Este sentido es positivo en la medida que lo propio de la ideología es estar dotada de una estructura y de un funcionamiento tales que la convierten en una realidad no-histórica, es decir *omni-histórica*, en el sentido en que esta estructura y este funcionamiento están, bajo una misma forma, inmutable, presentes en lo que se denomina la historia entera, en el sentido en que el *Manifiesto* define la historia como la historia de la lucha de clases, es decir la historia de las sociedades de clases.

Con el fin de proporcionar aquí un punto de partida teórico, diré, recogiendo nuestro ejemplo del sueño, esta vez en la concepción freudiana, que nuestra proposición: la ideología no tiene historia, puede y debe (y de modo que no tiene nada de arbitrario, sino que es por el contrario teóricamente necesario, puesto que existe un vínculo orgánico entre ambas proposiciones) ponerse en relación directa con la proposición de Freud: *el inconsciente es eterno*, es decir, no tiene historia.

Si eterno significa, no trascendente a toda historia (temporal) sino omnipresente, transhistórico, y por tanto inmutable en su forma en toda la extensión de la historia, recogeré palabra por palabra la expresión de Freud y escribiré: *la ideología es eterna*, igual como el inconsciente. Y añadiré que este paralelismo me parece teóricamente justificado por el hecho de que la eternidad del inconsciente no está sin relación con la eternidad de la ideología en general.

Por eso me considero autorizado, al menos presuntamente, a proponer una teoría de *la* ideología en general, en el sentido que Freud propuso una teoría *del* inconsciente en general.

Para simplificar, deberá convenirse, teniendo en cuenta lo que se ha dicho de las ideologías, en emplear *ideología* para designar la ideología en general, de la que acabo de decir que no tiene historia, o, lo que en definitiva es lo mismo, que es eterna, es decir omnipresente, en su forma inmutable, en toda la historia (= la historia de las formaciones sociales compuestas de clases sociales). Por

ahora, me limitaré a las «sociedades de clases» y a su historia.

La ideología es una «representación» de la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.

Antes de abordar la tesis central sobre la estructura y el funcionamiento de la ideología, voy a proponer dos tesis, una negativa y otra positiva. La primera se refiere al objeto que se «representa» en la forma imaginaria de la ideología; la segunda trata de la materialidad de la ideología.

Tesis I: La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia.

Comúnmente se dice de la ideología religiosa, de la ideología moral, de la ideología jurídica, de la ideología política, etc., que son «concepciones del mundo».

Por supuesto que, a menos que se viva una de esas ideologías como la verdad (por ejemplo, si se «cree» en Dios, en la Justicia, etc...), se admite que la ideología, considerada entonces desde un punto de vista crítico, examinándola como un etnólogo los mitos de una «sociedad primitiva», y estas «concepciones del mundo» son en gran parte imaginarias, es decir que no «corresponden a la realidad».

Sin embargo, admitiendo que no corresponden a la realidad, es decir que constituyen una ilusión, admitimos al mismo tiempo que hacen alusión a la realidad y que basta con «interpretarlas» para reencontrar, por debajo de su representación imaginaria del mundo, la realidad misma de este mundo (ideología = *ilusión / alusión*).

Existen diferentes modelos de interpretación, siendo los más conocidos el modelo *mecanicista*, corriente en el siglo XVIII (Dios es la representación imaginaria del Rey real), y la interpretación «*hermenéutica*», inaugurada por los primeros Padres de la Iglesia y recogida por Feuerbach y la escuela teológico-filosófica por él originada, por ejemplo el teólogo Barth, etc. (para Feuerbach, por

ejemplo, Dios es la esencia del Hombre real). Lo esencial es que, a condición de interpretar la transposición (y la inversión) imaginaria de la ideología, se llega a la conclusión de que en la ideología «los hombres se representan a sí mismos, en forma imaginaria, sus condiciones de existencia reales».

Desgraciadamente esta interpretación deja irresuelto un pequeño problema: ¿por qué los hombres «tienen necesidad» de esta transposición imaginaria de sus condiciones reales de existencia, para «representarse» a sí mismos sus condiciones de existencia reales?

La primera respuesta (la dada en el siglo XVIII) propone una solución simple: la culpa es de los Curas o de los Déspotas. Ellos han «construido» Bellas Mentiras para que, creyendo que obedecen a Dios, los hombres obedezcan en realidad a los Curas o a los Déspotas, generalmente aliados en su impostura, estando los Curas al servicio de los Déspotas o viceversa, según las posiciones políticas de los antedichos «teóricos». Por lo tanto hay una causa de la transposición imaginaria de las condiciones de existencia reales: esta causa es la existencia de unos pocos hombres cínicos, que asientan su dominación y su explotación del «pueblo» sobre una falsa representación del mundo que ellos han imaginado con el fin de esclavizar los espíritus dominando su imaginación.

La segunda respuesta (la dada por Feuerbach, recogida palabra por palabra por Marx en sus Obras de Juventud) es más «profunda», es decir, igualmente falsa. Busca y encuentra, también, una causa de la transposición y de la deformación imaginaria de las condiciones de existencia reales, en resumen, a la alienación, en lo imaginario, de la representación de las condiciones de existencia de los hombres. Esta causa no son ya ni los Curas ni los Déspotas, ni su propia imaginación activa ni la imaginación pasiva de sus víctimas. Esta causa es la alienación material que reina en las condiciones de existencia de los propios hombres. De este modo, Marx defiende en la *Cuestión judía* y en otros textos la idea feuerbachiana de que los hombres tienen una representación alienada (= imaginaria) de sus condiciones de existencia, porque estas

condiciones de existencia son en sí mismas alienantes (en los *Manuscritos del 44*: porque estas condiciones están dominadas por la esencia de la sociedad alienada: el «trabajo alienado»).

Todas estas interpretaciones siguen al pie de la letra la tesis que presuponen y sobre la que se apoyan, a saber: que lo que se refleja en la representación del mundo, tal como se encuentra en una ideología, son las condiciones de existencia de los hombres, es decir su mundo real.

Así, pues, recojo aquí una tesis que ya he avanzado antes: no son sus condiciones de existencia reales, su mundo real, lo que los «hombres» «se representan» a sí mismos en la ideología, sino que es, ante todo, su relación con estas condiciones de existencia lo que está representado. Es esa relación la que está situada en el centro de toda representación ideológica, es decir imaginaria, del mundo real. O mejor dicho, para dejar en suspenso el lenguaje de la causa, hay que avanzar la tesis de que es *la naturaleza imaginaria de esta relación* lo que sostiene toda deformación imaginaria observable en toda ideología (a menos que ésta sea vivida como la verdad).

Hablando en lenguaje marxista, si bien es verdad que la representación de las condiciones de existencia reales de los individuos que ocupan puestos de agentes de la producción, de la explotación, de la represión, de la ideologización y de la práctica científica, depende en última instancia de las relaciones de producción, y de las relaciones derivadas de las relaciones de producción, podemos decir esto: toda ideología representa, en su deformación necesariamente imaginaria, no las relaciones de producción existentes (y las restantes relaciones derivadas de éstas), sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y con las relaciones que de ellas se derivan. Así pues, en la ideología se representa no el conjunto de las relaciones reales que rigen la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en las que viven.

Si eso es verdad, el problema de la «causa» de la deformación imaginaria de las relaciones reales en la ideología es un falso pro-

blema, y debe ser reemplazado por otro, a saber: ¿por qué la representación que adquieren los individuos de su relación (individual) con las relaciones sociales que rigen sus condiciones de existencia y su vida colectiva e individual, es necesariamente imaginaria? ¿Y cuál es la naturaleza de esta representación imaginaria? Así planteado, el problema arroja la solución por medio de la camarilla»¹⁵ de un grupo de individuos (Curas o Déspotas) autores de la gran mixtificación ideológica, o por el carácter alienado del mundo real. Veremos el porqué en el curso de nuestra exposición; por el momento, nos basta con lo dicho.

Tesis II: La ideología tiene una existencia material.

Ya hemos apuntado brevemente esta tesis diciendo que las «ideas» o «representaciones», etc., de las que parece componerse la ideología, no tienen existencia ideal, espiritual, sino material.

También hemos sugerido que la existencia ideal, espiritual, de las «ideas» dependía exclusivamente de una ideología de la «idea» y de la ideología, y, añadiremos, de una ideología de lo que parece «fundamentar» esta concepción desde la aparición de las ciencias, a saber lo que los científicos se representan, en su ideología espontánea, como «ideas», verdaderas o falsas. Por supuesto que, representada en forma de una afirmación, esta tesis no ha sido demostrada. Únicamente pedimos que se le conceda, digamos en nombre del materialismo, un juicio previo favorable. Su demostración se haría muy larga.

Esta tesis que presume la existencia no espiritual sino material de las «ideas» u otras «representaciones» nos es, en efecto, necesaria para poder avanzar en nuestro análisis de la naturaleza de la ideología. O mejor dicho, esta tesis simplemente nos es útil para representar mejor lo que todo análisis mínimamente serio de una ideología cualquiera muestra de inmediato, empíricamente, a todo observador por poco crítico que sea.

15. Utilizo a propósito esta expresión moderna (*clique*), puesto que incluso en medios comunistas la explicación de una u otra desviación política (oportunismo de derecha o de izquierda) por la acción de una *clique* es, desgraciadamente, moneda corriente.

Ya hemos dicho, hablando de los Aparatos Ideológicos de Estado y de sus correspondientes prácticas, que cada uno de ellos era la realización de una ideología (la unidad de esas diferentes ideologías regionales —religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.— está asegurada por su sumisión a la ideología dominante). Enunciamos, pues, nuevamente esta tesis: una ideología existe siempre en un aparato, y en su práctica, o sus prácticas. Esa existencia es material.

Por supuesto que la existencia material de la ideología en un aparato y en sus prácticas no posee la misma modalidad que la existencia material de un adoquín o de un fusil. Pero, a riesgo de ser tratados de neoaristotélicos (indiquemos de paso que Marx tenía en gran estima a Aristóteles), diremos que «la materia se dice de muchas maneras», o en otras palabras, que existe bajo diferentes modalidades, aunque todas tienen sus raíces en última instancia en la materia «física».

Dicho esto, vayamos al grano y veamos lo que ocurre en «los individuos» que viven en la ideología, es decir en una representación del mundo determinada (religiosa, moral, etc.), cuya deformación imaginaria depende de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia, es decir, en última instancia, con las relaciones de producción y de clase (ideología = relación imaginaria con relaciones reales). Diremos además que una relación imaginaria está dotada de existencia material.

Ahora bien, podemos constatar lo siguiente:

Un individuo cree en Dios, o en el Deber, o en la Justicia, etc. Su creencia depende (para todo el mundo, es decir para todos los que viven en una representación ideológica de la ideología, que reduce la ideología a un conjunto de ideas dotadas por definición de existencia espiritual) de las ideas del citado individuo, es decir de él, como sujeto que tiene una consciencia en la que están contenidas las ideas de su creencia. Mediante lo cual, es decir mediante el dispositivo «conceptual» perfectamente ideológico así constituido (un sujeto dotado de una consciencia en la que él forma libremente o reconoce libremente ciertas ideas en las que cree), el

comportamiento (material) de dicho sujeto se deduce naturalmente.

El individuo en cuestión se conduce de tal o cual manera, adopta tal o cual comportamiento práctico y, lo que es más, participa de ciertas prácticas reglamentadas que son las del aparato ideológico de que «dependen» las ideas que él ha acogido libremente con plena consciencia, en tanto que sujeto. Si cree en Dios, va a la iglesia para asistir a misa, se arrodilla, reza, se confiesa, hace penitencia (que antes era material en el sentido corriente de la palabra), y naturalmente se arrepiente, luego continúa como antes. Si cree en el Deber, su comportamiento, inscrito en prácticas rituales, será en todo momento «conforme con las buenas costumbres». Si cree en la Justicia, se someterá sin discusión a las reglas del Derecho, e incluso podrá protestar cuando éstas sean violadas, firmar cartas con peticiones, tomar parte en una manifestación, etc.

En todo este esquema constatamos pues, que la representación ideológica de la ideología está ella misma obligada a reconocer que todo «sujeto», dotado de una «consciencia», y que cree en las «ideas» que su «consciencia» le inspira y que acepta libremente, debe «actuar según sus ideas», debe por lo tanto inscribir en los actos de su práctica material sus propias ideas de sujeto libre. Si no lo hace, «no es correcto».

En realidad, si no hace lo que debería hacer en función de aquello en lo que cree, es porque hace otra cosa, lo cual, siempre en función del mismo esquema idealista, deja entrever que tiene en la cabeza otras ideas además de las que proclama, y que actúa según estas otras ideas, ya sea como hombre «inconsecuente» («nadie yerra voluntariamente»), cínico o perverso.

En todos esos casos, la ideología de la ideología reconoce, pues, a pesar de su deformación imaginaria, que las «ideas» de un sujeto humano existen en sus actos, o deben existir en sus actos, y si no ocurre así es porque le presta otras ideas correspondientes a los actos (incluso si son perversos) que lleva a cabo. Esta ideología habla de actos: nosotros hablaremos de actos insertos en *prácticas*. Y *además* indicaremos que estas prácticas están reglamentadas por *rituales* en los que dichas prácticas se inscriben, en el interior de la

existencia material de un Aparato Ideológico, aunque sea únicamente en una pequeña parte de este aparato: una pequeña misa en una pequeña iglesia, un entierro, un pequeño partido en una agrupación deportiva, un día de clase en una escuela, una concentración o un mitin de un partido político, etc.

Por otra parte, debemos a la «dialéctica» defensiva de Pascal la maravillosa fórmula que nos permitirá dar la vuelta al ordenamiento del esquema nocional de la ideología. Pascal dice aproximadamente: «Poneos de rodillas, moved los labios para rezar, y creeréis.» Por consiguiente, Pascal da la vuelta escandalosamente al orden de las cosas, anunciando, como Cristo, no la paz sino la división y, por añadidura, lo cual es muy poco cristiano (¡desgraciado aquel que trae el escándalo al mundo!), el escándalo mismo. Afortunado escándalo que le obliga, frente al desafío jansenista, a utilizar un lenguaje que designa a la realidad en sí misma.

Permítasenos dejar a Pascal con sus argumentos de lucha ideológica en el seno del Aparato Ideológico de Estado religioso de su tiempo. Y permítasenos también emplear un lenguaje más directamente marxista, si ello es posible, ya que avanzamos por terrenos todavía mal explorados.

Por tanto diremos, considerando un solo sujeto (tal o cual individuo), que la existencia de las ideas en las que cree es material, en tanto que sus ideas son sus actos materiales insertos en prácticas materiales, reglamentados por rituales también materiales definidos por el Aparato Ideológico material del que dependen las ideas de dicho sujeto. Naturalmente, los cuatro adjetivos «materiales» inscritos en nuestra proposición son de modalidades diferentes: la materialidad de una serie de movimientos para ir a misa, de una genuflexión, de persignarse o de *mea culpa*, de una frase, de una oración, de una contrición, de una penitencia, de una mirada, de un apretón de manos, de un discurso verbal externo o de un discurso verbal «interno» (la consciencia), no son una y la misma materialidad. Dejaremos en suspenso, por ahora, la teoría de la diferencia de las modalidades de la materialidad.

Queda por decir que, en esta presentación invertida de las

cosas, no nos encontramos en absoluto frente a una «inversión», puesto que podemos constatar que determinadas nociones han pura y simplemente desaparecido en nuestra nueva presentación, mientras que otras, por el contrario, subsisten en ella y que nuevas expresiones intervienen por vez primera.

Ha desaparecido: el término *ideas*
Subsisten: los términos *sujeto, consciencia, creencia, actos*

Interviene por vez primera: los términos *prácticas, rituales, Aparato Ideológico.*

No se trata, pues, de una inversión (excepto en el sentido en que se dice que un gobierno o un vaso son derribados), sino de un reajuste (de tipo neoministerial) bastante extraño, puesto que con él obtenemos el siguiente resultado.

Las ideas han desaparecido como tales (en tanto que dotadas de una existencia ideal, espiritual), precisamente en la medida en que es evidente que su existencia estaba inserta en los actos de las prácticas reglamentadas por los rituales definidos, en última instancia, por un Aparato Ideológico. Ocurre, pues, que el sujeto actúa en tanto que es activado por el sistema siguiente (enunciado en su orden de determinación real): la ideología existente en un Aparato Ideológico material, y que prescribe las prácticas materiales reglamentadas por un ritual material; dichas prácticas existen en los actos materiales de un sujeto que obra con plena consciencia, según su creencia.

Pero esa misma presentación pone de manifiesto que hemos mantenido las nociones siguientes: sujeto, consciencia, creencia, actos. De entre esta secuencia, extraeremos en seguida el término fundamental, decisivo, del que todo depende: la noción del *sujeto*.

Y a continuación enunciaremos dos tesis complementarias:

1. toda práctica existe por y bajo una ideología;
2. toda ideología existe por el sujeto y para unos sujetos.

Ahora podemos ya volver a nuestra tesis central.

*La ideología interpela a los individuos
en tanto que sujetos*

El resultado de esta tesis es simplemente explicitar nuestra segunda proposición: toda ideología existe por el sujeto y para unos sujetos. Entendámonos: toda ideología existe únicamente para unos sujetos concretos, y este destino de la ideología no es posible más que por el sujeto: es decir, *por la categoría de sujeto* y su funcionamiento.

Lo que con ello queremos decir es que, incluso si no aparece bajo esta denominación (el sujeto) sino con la aparición de la ideología burguesa, principalmente con la aparición de la ideología jurídica,¹⁶ la categoría de sujeto (que puede funcionar con otras denominaciones: por ejemplo, en Platón, el alma, Dios, etc.) es la categoría constitutiva de toda ideología, cualquiera que sea su determinación (regional o de clase) y cualquiera que sea la época histórica —porque la ideología no tiene historia.

Decimos: la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología, pero al mismo tiempo y ante todo añadimos *que la categoría de sujeto es constitutiva de toda ideología únicamente en tanto que toda ideología tiene la función (que la define) de «constituir» a los individuos concretos en sujetos*. Es en este juego de doble constitución en lo que consiste el funcionamiento de toda ideología, puesto que la ideología no es nada más que su funcionamiento en las formas materiales de la existencia de dicho funcionamiento.

Para poder entender claramente lo que sigue, hay que tener

16. La cual adopta la categoría jurídica de «sujeto de derecho» para hacer de ella una noción ideológica: el hombre es por naturaleza un sujeto.

presente que tanto el que escribe estas líneas, como el lector que las lee, son ellos mismos sujetos, y por lo tanto sujetos ideológicos (proposición tautológica) es decir que el autor, como el lector, de esas líneas viven «espontáneamente» o «naturalmente» en la ideología, en el sentido en que hemos dicho que «el hombre es por naturaleza un animal ideológico».

El hecho de que el autor, en tanto que escribe las líneas de un discurso que pretende ser científico, esté completamente ausente, como «sujeto», de «su» discurso científico (ya que todo discurso científico es por definición un discurso sin sujeto; un «Sujeto de la ciencia» sólo existe en una ideología de la ciencia), es algo que, de momento, no vamos a tratar.

Como lo decía admirablemente san Pablo, en el «Logos» —entendamos: en la ideología— tenemos «el ser, el movimiento, la vida». De ello se sigue que, para ustedes como para mí, la categoría de sujeto es una «evidencia» inmediata (las evidencias son siempre inmediatas): es obvio que ustedes y yo somos sujetos (libres, morales, etc...). Como todas las evidencias, inclusive aquellas que hacen que una palabra «designa una cosa» o «posea un significado» (inclusive, pues, las evidencias de la «transparencia» del lenguaje), dicha evidencia (que ustedes y yo somos sujetos —y admitirlo no constituye ningún problema—) es un efecto ideológico, el efecto ideológico elemental.¹⁷ Lo propio de la ideología es, efectivamente, imponer (sin que lo parezcan, dado que son «evidencias») las evidencias como evidencias, que nosotros no podemos dejar de *reconocer*, y entre las cuales tenemos la inevitable y natural reacción de exclamar (en voz alta, o bien en el «silencio de la consciencia»): «¡Es evidente! ¡Desde luego es así! ¡Es verdad!».

En esa reacción se ejerce la función de *reconocimiento* ideológico, que es una de las dos funciones de la ideología como tal (su reverso es la función de *desconocimiento*).

17. Los lingüistas y aquellos que recurren a la lingüística con distintos fines, chocan a menudo con dificultades derivadas de la acción de los elementos ideológicos en todos los discursos —incluidos los discursos científicos propiamente dichos.

Tomemos un ejemplo enormemente «concreto»: todos tenemos amigos que, cuando llaman a nuestra puerta, y nosotros preguntamos, a través de la puerta cerrada: ¿Quién es?, responden (puesto que «es evidente») «¡soy yo!». Efectivamente, reconocemos que «es ella» o que «es él». Abrimos la puerta, y «es verdad que era ella quien estaba fuera». Otro ejemplo: cuando por la calle reconocemos a alguien que nosotros (re)conocemos, le indicamos que le hemos reconocido (y que hemos reconocido que él nos ha reconocido) diciéndole «¡Buenos días, amigo!» y estrechándole la mano (práctica ritual material del reconocimiento ideológico en la vida cotidiana, en Francia al menos; en otras partes existen otros rituales).

Con esta observación preliminar y sus ilustraciones concretas, solamente quiero llamar la atención sobre el hecho de que ustedes y yo somos *ya-desde siempre* sujetos y, como tales, practicamos sin interrupción los rituales del reconocimiento ideológico, los cuales nos garantizan que somos en todo momento sujetos concretos, individuales, inconfundibles, y (naturalmente) insustituibles. Lo que yo estoy escribiendo actualmente, lo que ustedes leen actualmente ¹⁸ son, asimismo, en esta relación, rituales del reconocimiento ideológico, inclusive también la «evidencia» con la que puede imponérseles a ustedes la «verdad» de mis reflexiones, o su «falsedad».

Pero reconocer que nosotros somos sujetos, y que funcionamos en el interior de los rituales prácticos de la vida cotidiana más elemental (el apretón de manos, el hecho de llamarle a uno por su nombre, el hecho de saber, incluso si lo ignoro, que «tiene» un nombre propio que es lo que permite que sea reconocido como sujeto único, etc.), este reconocimiento nos da únicamente la «consciencia» de nuestra práctica ininterrumpida (eterna) del reconocimiento ideológico —su consciencia, es decir, su *reconocimiento*—, pero en modo alguno nos da el *conocimiento* (científico) del meca-

18. Adviértase que este doble *actualmente* es, una vez más, la prueba de que la ideología es «eterna», puesto que esos dos «actualmente» pueden estar separados por cualquier intervalo de tiempo: yo escribo estas líneas el 6 de abril de 1969, no importa cuándo sean leídas.

nismo de este reconocimiento. Pero es precisamente este conocimiento el que hay que adquirir, si se quiere, sin dejar de hablar en la ideología y desde dentro de la ideología, iniciar un discurso que intente romper con la ideología para atreverse a ser el comienzo de un discurso científico (sin sujeto) acerca de la ideología.

Por consiguiente, para representar por qué la categoría de sujeto es constitutiva de la ideología, la cual existe únicamente constituyendo los sujetos concretos en sujetos, utilizaré un modo de exposición peculiar: suficientemente «concreto» para ser reconocido, pero suficientemente abstracto para que sea pensable y pensado, originando así un conocimiento.

En una primera formulación, diré: *toda ideología interpela a los individuos concretos en tanto que sujetos concretos*, mediante el funcionamiento de la categoría de sujeto.

Esa proposición implica que distingamos, de momento, entre los individuos concretos de una parte y los sujetos concretos de otra, aunque todo sujeto concreto esté, a ese nivel, sostenido por un individuo concreto.

Sugerimos, por tanto, que la ideología «actúa» o «funciona» de tal manera que «recluta» los sujetos entre los individuos (y los recluta a todos), o que «transforma» a los individuos en sujetos (y los transforma a todos), mediante esa operación enormemente precisa que hemos llamado *la interpelación*, y que puede representarse con el modelo de la más banal interpelación policíaca (o no) de cada día: «¡Eh, usted, oiga!». ¹⁹

Si suponemos que la escena teórica imaginada tiene lugar en la calle, el individuo interpelado se da la vuelta. Mediante esta sencilla mutación física de 180 grados, se convierte en *sujeto*. ¿Por qué? Porque ha reconocido que la interpelación se dirigía «ciertamente» a él, y que «era *ciertamente a él* a quien se interpelaba» (y no a otro). La experiencia enseña que las telecomunicaciones prácti-

19. La interpelación, práctica cotidiana, sometida a un ritual previo, adquiere una forma del todo «especial» en la práctica policíaca de la «interpelación», cuando se trata de interpelar a «sospechosos».

cas de la interpelación son tales que la interpelación prácticamente nunca equivoca su objeto: ya sea con una llamada verbal, o con un silbato, el interpelado reconoce siempre que ciertamente era él el interpelado. No puede negarse que es un extraño fenómeno, que no se explica solamente, a pesar del enorme número de aquellos que «tienen algo que reprocharse», por el «sentimiento de culpabilidad».

Naturalmente, para favorecer la comodidad y la claridad de la exposición de nuestro pequeño teatro teórico, hemos presentado los hechos en forma de una secuencia, con un antes y un después, es decir en forma de una sucesión temporal. Hay unos individuos que pasean. En alguna parte (generalmente a su espalda) suena la interpelación: «¡Eh, usted, oiga!». Un individuo (el 90 % de las veces se trata del propio interesado) se da la vuelta, creyendo —sospechando—, sabiendo que se trata de él, es decir, reconociendo que «es ciertamente a él» a quien va dirigida la interpelación. Pero en la realidad las cosas ocurren sin ninguna sucesión. La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en tanto que sujetos, es una y la misma cosa.

Y podemos añadir: lo que parece ocurrir así fuera de la ideología (más exactamente: en la calle), ocurre en realidad dentro de la ideología. Lo que en realidad ocurre dentro de la ideología, parece ocurrir, pues, fuera de ella. Por eso, aquellos que están dentro de la ideología se creen por definición fuera de ella: uno de los efectos de la ideología es la *negación* práctica del carácter ideológico de la ideología, por medio de la ideología: la ideología nunca dice «yo soy ideológica». Es preciso estar situado fuera de la ideología, es decir en el conocimiento científico, para poder decir: estoy dentro de la ideología (caso del todo excepcional), o (caso general) estaba dentro de la ideología. Es bien sabido que la acusación de estar dentro de la ideología no vale sino para los demás, nunca para uno mismo (a menos que uno sea auténticamente spinozista o marxista, puesto que, en este punto, ambas posiciones son exactamente iguales). La conclusión es que la ideo-

logía *no tiene exterior* (para ella), pero que al mismo tiempo *no es sino exterior* (para la ciencia y para la realidad).

Todo eso Spinoza lo había explicado perfectamente doscientos años antes que Marx, quien lo puso en práctica, pero sin explicarlo en detalle. Pero dejemos este punto que, sin embargo, está preñado de consecuencias no sólo históricas, sino directamente políticas, ya que, por ejemplo, toda la teoría de la crítica y de la auto-crítica, regla de oro de la práctica de la lucha de clases marxista-leninista, depende de él.

Así, pues, la ideología interpela a los individuos en tanto que sujetos. Como la ideología es eterna, debemos, por tanto, prescindir de la forma de la temporalidad en la que hasta ahora hemos representado el funcionamiento de la ideología, y decir: la ideología ya-desde siempre ha interpelado a los individuos en tanto que sujetos, lo que nos lleva a precisar que los individuos son ya-desde siempre interpelados por la ideología en tanto que sujetos, lo que nos conduce necesariamente a una última proposición: *los individuos son ya-desde siempre sujetos*. O sea que los individuos son «abstractos» con relación a los sujetos que son ya-desde siempre. Esa proposición puede parecer paradójica.

Que un individuo sea ya-desde siempre sujeto, incluso antes de nacer, es, sin embargo, la simple realidad, accesible a todo el mundo y en modo alguno una paradoja. Que los individuos son siempre «abstractos» con relación a los sujetos que son ya-desde siempre, es algo que Freud puso de relieve, observando simplemente de qué ritual ideológico se rodeaba la espera de un «nacimiento», este «feliz acontecimiento». Todo el mundo sabe cuánto y cómo es esperado un niño que va a nacer. Lo cual nos lleva a afirmar, muy prosaicamente, si convenimos en dejar de lado los «sentimientos», es decir las formas de la ideología familiar, patriarcal/matriarcal/conyugal/fraternal, en cuyo seno el niño que va a nacer es esperado: es sabido, de antemano, que llevará el apellido de su padre, que tendrá, por tanto, una identidad propia, y que será insustituible. Así, pues, antes de nacer, el niño es ya-desde siempre sujeto, destinado a serlo en y por la configuración

ideológica familiar en la que es «esperado», después de haber sido concebido. Inútil decir que su configuración ideológica familiar está, en su unicidad, fuertemente estructurada, y que es en esta estructura implacable, más menos «patológica» (suponiendo que este término tenga algún sentido asignable), donde el antiguo-futuro sujeto debe «hallar» «su» puesto, es decir, debe «convertirse» en el sujeto sexuado (niño o niña) que era ya anticipadamente. Obviamente esta sujeción y esta predestinación ideológicas, y todo el ritual de la crianza y de la educación familiar, tienen alguna relación con lo que Freud estudió en las figuras de las «etapas» pre-genitales y genitales de la sexualidad, es decir, en la «constitución» de lo que Freud descubrió, por sus efectos, como el inconsciente. Pero dejemos también este punto.

Avancemos un poco más. Lo que ahora fijará nuestra atención será la manera como los «actores» de esta «puesta en escena» de la interpelación y sus respectivos papeles, se reflejan en la estructura de toda ideología.

Un ejemplo: la ideología religiosa cristiana

Como la estructura formal de toda ideología es siempre la misma, nos limitaremos a analizar un único ejemplo, accesible a todos: el de la ideología religiosa, precisando que la misma demostración puede reproducirse a propósito de la ideología moral, jurídica, política, estética, etc.

Consideremos, pues, la ideología religiosa cristiana. Utilizaremos una figura retórica y la «haremos hablar», es decir reuniremos en un discurso ficticio lo que ella «dice» no sólo en sus dos Testamentos, sus teólogos, sus sermones, sino también en sus prácticas, sus rituales, sus ceremonias y su sacramento. La ideología religiosa cristiana dice más o menos esto.

Dice: Me dirijo a ti, individuo humano llamado Pedro (todo individuo es llamado por su nombre, en sentido pasivo, ya que nunca es él quien se ha dado su nombre), para decirte que Dios

existe y que debes rendirle cuentas. Y añade: Dios se dirige a ti por medio de mi voz (la Escritura ha recogido la Palabra de Dios, la Tradición la ha transmitido, la Infalibilidad pontificia ha definido para siempre sus puntos «difíciles»). Dice: ¡He aquí lo que tú eres: eres Pedro! ¡He aquí tu origen: has sido creado por Dios desde la eternidad, aunque no hayas nacido hasta 1920 años después de Jesucristo! ¡He aquí tu lugar en el mundo! ¡He aquí lo que debes hacer! ¡Si así lo haces, si observas la «ley del amor», te salvarás, tú, Pedro, y formarás parte del Glorioso Cuerpo de Cristo!, etc...

Este es un discurso del todo conocido y banal, pero al mismo tiempo del todo sorprendente.

Sorprendente, porque si consideramos que la ideología religiosa se dirige de este modo a los individuos²⁰ para «transformarlos en sujetos», interpelando al individuo Pedro a fin de hacer de él un sujeto, libre de obedecer o de desobedecer a su llamada, es decir a los órdenes de Dios; si les llama por su nombre, reconociendo con ellos que son ya-desde siempre interpelables en tanto que sujetos que poseen una identidad personal (hasta el punto que el Cristo de Pascal dice: «Por ti yo he derramado esta gota de mi sangre»); si les interpela de tal manera que el individuo responde «¡Sí, *ciertamente soy yo!*»; si obtiene de ellos la *garantía* de que ocuparán el lugar que les designa como el suyo propio en el mundo, un puesto fijo: «¡en verdad, yo soy aquí obrero, patrono, soldado!» en este valle de lágrimas; si obtiene de ellos el reconocimiento de un destino (la vida o la condenación eterna) según el respeto o el desprecio con que se trata a los «mandamientos de Dios», la Ley convertida en Amor —si todo ello ocurre así (en la práctica de los bien conocidos rituales del bautismo, de la confirmación, de la comunión, de la confesión y de la extremaunción, etc.)—, debemos observar que todo este «modo de hacer», poniendo en escena

20. Aunque sepamos que el individuo es ya desde siempre sujeto, seguiremos utilizando este término, útil por el efecto de contraste que produce.

sujetos religiosos cristianos, está dominado por un extraño fenómeno: que no pueden existir tal multitud de sujetos religiosos posibles, más que bajo la condición absoluta de que existe *Otro Sujeto Unico, Absoluto*, a saber: Dios.

Convengamos en designar este nuevo y singular Sujeto escribiendo *Sujeto* con mayúscula, a fin de distinguirlo de los sujetos ordinarios, sin mayúscula.

Ocorre, entonces, que la interpelación de los individuos en tanto que sujetos supone la «existencia» de otro Sujeto, Unico y central, en cuyo Nombre la ideología religiosa interpela a todos los individuos en tanto que sujetos. Todo está claramente escrito²¹ en lo que justamente se llama la Escritura. «En aquel tiempo, el Señor-Dios (Yaweh) habló a Moisés desde la espesa nube. Y el Señor llamó a Moisés: “¡Moisés!”. “¡Soy (ciertamente) yo, dijo Moisés, soy Moisés tu servidor, habla y te escucharé!”». Y el Señor habló a Moisés, y le dijo: “Yo soy *El que Soy*”...»

Dios se define, pues, a sí mismo como el Sujeto por excelencia, el que es por sí y para sí («Yo soy *El que soy*»), y el que interpela a su sujeto, el individuo que le está sujeto por su interpelación misma, a saber el individuo llamado Moisés. Y Moisés, interpelado llamado por su nombre, habiendo reconocido que era «ciertamente» a él a quien Dios llamaba, reconoce que él es sujeto, sujeto *de* Dios, sujeto (sometido) a Dios, *sujeto por el Sujeto y sometido al Sujeto*. Prueba: le obedece, y hace que su pueblo obedezca las órdenes de Dios.

Así pues, Dios es el Sujeto, y Moisés, y los innumerables sujetos del pueblo de Dios, sus interlocutores-interpelados: sus *espejos*, sus *reflejos*. ¿No han sido creados los hombres *a imagen* de Dios? Como toda la reflexión teológica lo prueba, y aun cuando El «podía» perfectamente prescindir de ello..., Dios tiene necesidad de los hombres, el Sujeto tiene necesidad de los sujetos, de igual modo que los hombres tienen necesidad de Dios, los suje-

21. Cito combinando frases, no al pie de la letra sino «en espíritu y en verdad».

tos tienen necesidad del Sujeto. Más aún: Dios, el gran Sujeto de los sujetos, tiene necesidad de los hombres, incluso cuando éstos invierten espantosamente su imagen en ellos (cuando los sujetos se revuelcan en el vicio, es decir, el pecado).

Más aún: Dios se desdobra a sí mismo, y envía a su Hijo a la Tierra, como simple sujeto «abandonado» por El (la larga lamentación del Huerto de los Olivos y que acaba en la Cruz), sujeto y Sujeto, hombre y Dios, a fin de consumir el acto con el cual se prepara la Redención postrera: la Resurrección de Cristo. Dios tiene, por tanto, necesidad de «hacerse» a sí mismo hombre, el Sujeto tiene necesidad de convertirse en sujeto, como para mostrar empíricamente, visible con los ojos, tangible con las manos (véase santo Tomás), a los sujetos que, si bien son sujetos sometidos al Sujeto, es únicamente para volver finalmente, el día del Juicio Final, al seno del Señor, como Cristo, es decir, al seno del Sujeto.²²

Descifremos en lenguaje teórico esa admirable necesidad de desdoblamiento del *Sujeto en sujetos* y del *Sujeto mismo en sujeto-Sujeto*.

Podemos constatar que la estructura de toda ideología, que interpela a los individuos en tanto que sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto, es *especular*, es decir como un espejo, y *doblemente* especular: este «doblemente especular» es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Esto significa que toda ideología es *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro, e interpela a la infinitad de individuos que existen alrededor de él en tanto que sujetos, en una doble relación especular tal que (esa relación) *somete* a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les ofrece, en el Sujeto en el que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la *garantía* de que todo ocurre precisamente entre ellos y El, y que puesto que todo ocurre en Familia (la Sagrada Familia: la Familia es por

22. El dogma de la Trinidad es la teoría propiamente dicha del desdoblamiento del Sujeto (el Padre) en sujeto (el Hijo), y de relación especular (el Espíritu Santo).

esencia sagrada), «Dios *reconocerá* a los suyos», es decir, que los que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en El, éstos se salvarán.

Resumamos los conocimientos que hemos adquirido acerca de la ideología en general.

La estructura doblemente especular de la ideología asegura al mismo tiempo:

1. la interpelación de los «individuos» en tanto que sujetos,
2. su sometimiento (sujeción) al Sujeto,
3. el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y de los sujetos entre sí, y finalmente el reconocimiento del sujeto por él mismo,²³

4. la garantía absoluta de que todo está bien como está, y de que a condición que los sujetos reconozcan lo que soy y actúen en consecuencia, todo irá bien: «*Así sea.*»

Resultado: encerrados en este cuádruple sistema de interpelación en tanto que sujetos, de sometimiento (sujeción) al Sujeto, de reconocimiento universal y de garantía absoluta, los sujetos «funcionan», «funcionan por sí mismos» en la inmensa mayoría de los casos, con excepción de los «malos sujetos» que ocasionalmente provocan la intervención de tal o cual miembro del Aparato (represivo) de Estado. Pero la inmensa mayoría de los (buenos) sujetos funcionan bien «por sí mismos», es decir, por la ideología (cuyas formas concretas están realizadas en los Aparatos Ideológicos de Estado): participan en las prácticas, dirigidos por los rituales de los AIE; «reconocen» el estado de cosas existente (*das Bestehende*), que «ciertamente es así y no de otro modo», que hay que obedecer a Dios, a la propia consciencia, al sacerdote, a De

23. Hegel es (sin que lo sepa) un admirable «teórico» de la ideología, en tanto que «teórico» del Reconocimiento Universal, el cual desgraciadamente termina en la ideología del Saber Absoluto. Feuerbach es un insospechado «teórico» de la relación especular, el cual desgraciadamente termina en la ideología de la Esencia Humana. Para hallar con qué desarrollar una teoría de la garantía, es preciso volver a Spinoza.

Gaulle, al patrono, al ingeniero, que hay que «amar al prójimo como a uno mismo», etc. Su comportamiento concreto, material, no es sino la inscripción en la vida cotidiana del admirable punto final de su plegaria: «¡Así sea!»

Efectivamente, los sujetos «funcionan por sí mismos». Todo el misterio de este efecto reside en los dos primeros momentos del cuádruple sistema de que acabamos de hablar, o, si se prefiere, en la ambigüedad del término *sujeto*. En la acepción corriente del término, sujeto significa: 1) una subjetividad libre: un centro de iniciativas, autor y responsable de sus actos; 2) un ser sometido (sujeto) a una autoridad superior, y por lo tanto desprovisto de toda libertad, salvo la de aceptar libremente su sumisión. Esta segunda notación nos proporciona el sentido de esa ambigüedad, que únicamente refleja el efecto que la produce: el individuo *es interpelado en tanto que sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, para que acepte, por tanto (libremente) su sometimiento (sujeción)*, y para que «realice por sí mismo» los gestos y los actos de su sometimiento (sujeción). *Los sujetos existen únicamente por y para su sometimiento (sujeción)*. Por eso, «funcionan por sí mismos».

«¡Así sea!»... Estas palabras, que fijan el deseo que se quiere obtener, prueban que «naturalmente» no ocurre así («naturalmente»: fuera de dicha plegaria, es decir, fuera de la intervención ideológica). Estas palabras prueban que *es preciso* que ocurra así, para que las cosas sean lo que deben ser, en otras palabras: para que la reproducción de las relaciones de producción sea, incluso en los procesos de producción y de circulación, asegurada, cada día, en la «consciencia», es decir, en el comportamiento de los individuos-sujetos, ocupando éstos los puestos que la división técnico-social del trabajo les asigne en la producción, la explotación, la represión, la ideologización, la práctica científica, etc. En efecto, ¿de qué se trata realmente en este mecanismo del reconocimiento especular del Sujeto y de los individuos interpelados en tanto que sujetos, y de la garantía dada por el Sujeto a los sujetos si éstos aceptan libremente su sometimiento (sujeción) a las «órdenes del Sujeto»?

La realidad de que se trata en este mecanismo, aquella que es forzosamente *desconocida* incluso en las propias formas del reconocimiento (ideología = reconocimiento / desconocimiento) es, efectivamente, en última instancia, la reproducción de las relaciones de producción y de las relaciones derivadas de éstas.

Enero-abril 1969

P. S. Si bien esas pocas y esquemáticas tesis permiten esclarecer algunos aspectos del funcionamiento de la Superestructura y de su modo de intervención en la Infraestructura, son evidentemente *abstractas* y dejan necesariamente irresueltos importantes problemas, de los que es preciso decir algunas palabras:

1. El problema del *proceso global* de la realización de la reproducción de las relaciones de producción.

Los AIE *contribuyen*, como elementos de este proceso, a dicha reproducción. Pero el punto de vista de la simple constatación de su contribución es abstracto.

Dicha reproducción *se realiza* únicamente en el seno de los procesos de producción y de circulación. Se realiza por el mecanismo de estos procesos, gracias al cual se «acaba» la formación de los trabajadores, se les asignan sus puestos de trabajo, etc. Es precisamente en el mecanismo interno de esos procesos donde se ejerce la acción de diferentes ideologías (en primer lugar la ideología jurídico-moral).

Pero este segundo punto de vista sigue siendo abstracto. Porque en una sociedad de clases las relaciones de producción son relaciones de explotación, y, por lo tanto, relaciones entre clases antagónicas. La reproducción de las relaciones de producción, último objetivo de la clase dominante, no puede, en consecuencia, ser una simple operación técnica formando y distribuyendo a los individuos en los diferentes puestos de la «división técnica» del trabajo. En realidad, no hay, excepto en la ideología de la clase dominante, una «división técnica» del trabajo: toda división «técnica»,

toda organización «técnica» del trabajo, es la forma y la máscara de una división y de una organización *sociales* (= de clase) del trabajo. Por consiguiente, la reproducción de las relaciones de producción no puede ser sino una labor de clase que se realiza a través de una lucha de clase que opone la clase dominante a la clase explotada.

El *proceso global* de la realización de la reproducción de las relaciones de producción sigue siendo, pues, abstracto, en tanto que no se adopte el punto de vista de esta lucha de clase. Adoptar el punto de vista de la reproducción, es pues, en última instancia, adoptar el punto de vista de la lucha de clases.

2. El problema del origen de clase de las ideologías existentes en una formación social.

El «mecanismo» de *la ideología en general* es una cosa material. Hemos visto que se reducía a algunos principios expresados en pocas palabras (tan «pobres» como los que definen según Marx *la producción en general*, o en Freud el inconsciente *en general*). Si en algo es verdadero, este mecanismo es *abstracto* respecto a toda formación ideológica real.

Hemos adelantado la idea de que las ideologías están *realizadas* en instituciones, en sus rituales y en sus prácticas, los AIE. Hemos visto que como tales AIE concurrían a esta modalidad de lucha de clases, vital para la clase dominante, que es la reproducción de las relaciones de producción. Pero incluso este último punto de vista, por real que sea, sigue siendo abstracto.

En efecto, el Estado y sus Aparatos no tienen sentido más que desde el punto de vista de la lucha de clases, como aparato de lucha de clases que garantiza la opresión de clase y que asegura las condiciones de la explotación y su reproducción. Pero no hay lucha de clases sin clases antagónicas. Quien dice lucha de clase por parte de la clase dominante, dice resistencia, revuelta y lucha de clase, por parte de la clase dominada.

Por eso los AIE no son la realización de *la ideología en general*, ni tampoco la realización sin conflictos de la ideología de la clase dominante. La ideología de la clase dominante no es domi-

nante gracias al cielo, ni tampoco en virtud de la simple toma del poder de Estado. Es dominante gracias a la consolidación de los AIE, en los cuales dicha ideología está realizada y se realiza. Ahora bien, esta consolidación no ocurre por sí sola, sino que, por el contrario, es el resultado de una enormemente dura lucha de clases ininterrumpida: primero contra las antiguas clases dominantes y sus posiciones en los antiguos y nuevos AIE, después contra la clase explotada.

Pero este punto de vista de la lucha de clase en los AIE aún sigue siendo abstracto. Porque, en efecto, la lucha de clases en los AIE, es, ciertamente, un aspecto de la lucha de clases, a menudo importante y sintomático: por ejemplo, la lucha antirreligiosa en el siglo XVIII; por ejemplo, la «crisis» actual del AIE escolar en todos los países capitalistas. Pero la lucha de clase en los AIE no es más que un aspecto de una lucha de clases que desborda los AIE. La ideología que una clase en el poder erige en dominante en sus AIE se «realiza», desde luego, en estos AIE, pero en seguida los desborda, ya que su origen está en otra parte. Asimismo, la ideología que una clase dominada consigue defender en y contra estos mismos AIE los desborda, ya que su origen también está en otra parte.

Unicamente desde el punto de vista de las clases, es decir, de la lucha de clases, pueden comprenderse *las* ideologías existentes en una formación social. A partir de ahí, no sólo puede comprenderse la realización de la ideología dominante en los AIE y las formas de lucha de clase, cuyo centro y resultado son estos AIE —sino que también, y sobre todo, a partir de ahí— puede comprenderse de dónde provienen las ideologías que se realizan y se enfrentan en los AIE. Porque, si bien es cierto que los AIE representan la forma en la que la ideología de la clase dominante debe *necesariamente* medirse y enfrentarse, las ideologías no «nacen» en los AIE, sino que tienen su origen en las clases sociales enfrentadas en la lucha de clases: en sus condiciones de existencia, en sus prácticas, en sus experiencias de lucha, etcétera.

Abril 1970

DEFENSA DE TESIS EN AMIENS¹

(¿ES SENCILLO SER MARXISTA EN FILOSOFÍA?)

«La forma dialéctica de la exposición sólo es justa cuando conoce sus límites.»

MARX: *Contribución a la crítica de la economía política.*

Creo que nadie ha de asombrarse ni sentirse chocado por el hecho de que confiese que nunca se me ocurrió escribir ninguno de estos textos —el pequeño *Montesquieu*, los artículos de *La revolución teórica de Marx* y los dos capítulos de *Para leer El Capital*— con vistas a una tesis. Sin embargo, hace veintiséis años, en 1949-1950, entregué a Hyppolite y a Jankélévitch los proyectos de una gran tesis (como se decía entonces) sobre «Política y filosofía en el siglo XVIII francés» y de una pequeña tesis sobre el «Segundo Discurso» de J.-J. Rousseau. En el fondo, nunca abandoné esos proyectos —como lo muestra mi ensayo sobre *Montesquieu*—. ¿Para qué recordar esto? Porque es importante en relación con los textos que consideráis. Yo era comunista y, al serlo, trataba de ser también marxista, es decir, trataba de comprender

1. Presentación de *Montesquieu, la politique et l'histoire*, de los *Manifestes philosophiques* de Feuerbach, de *La revolución teórica de Marx* y de *Para leer El Capital*, ante un jurado de la universidad de Picardie en junio de 1975. *La Pensée*, n.º 183 (octubre de 1975).

como podía qué *quiere decir* el marxismo. De modo que interpretaba ese trabajo sobre filosofía y política en el siglo XVIII como una propedéutica necesaria para la comprensión del pensamiento de Marx. De hecho, comenzaba ya a practicar la filosofía de una cierta manera que nunca he abandonado.

En primer lugar, comenzaba a practicar a propósito de los autores del siglo XVIII ese *rodeo teórico* que considero indispensable no sólo para comprender una filosofía sino también para que ésta pueda existir. Porque una filosofía no nace como Minerva en la sociedad de los dioses y de los hombres. Sólo existe en virtud de la posición que ocupa y sólo ocupa esa posición conquistándola en el espacio lleno de un mundo ya ocupado. Sólo existe, pues, en virtud de su diferencia conflictual y sólo puede conquistar e imponer esa diferencia mediante el rodeo de un trabajo permanente contra las demás posiciones existentes. Ese rodeo es la forma del conflicto, que constituye cada filosofía como participante en la batalla y en ese «*Kampfplatz*» * (Kant) que es la filosofía. Porque si la filosofía de los filósofos es esta guerra perpetua (que Kant deseaba extinguir mediante la paz perpetua de su propia filosofía), ninguna filosofía existe en esa relación de fuerza teórica como no sea descolocándose respecto de sus adversarios y ocupando las posiciones que éstos hubieran debido ocupar para afirmar su poder sobre el adversario que de tal modo llevan dentro de sí. Si de acuerdo con la extraordinaria concepción de Hobbes —que quizás hablaba al paño tanto de filosofía como de la sociedad de los hombres— la guerra es un estado generalizado, sin refugio alguno en el mundo, y si produce como resultado su propia condición según la cual toda guerra es por esencia *preventiva*, es comprensible que la guerra filosófica, en la cual se enfrentan sistemas de ideas, presupone esta usurpación preventiva de las posiciones de unos sobre las de los otros y, por consiguiente, el obligado rodeo de una filosofía a través de otras para definir y para mantener sus propias posiciones. Si, en última instancia —como sostiene lue-

* Campo de batalla. (N. del T.)

go—, la filosofía es lucha de clases en la teoría, esta lucha asume la forma —propia de la filosofía— de la descolocación, del rodeo y del trabajo teóricos sobre su diferencia. Propongo como prueba de esto, luego de toda la historia de la filosofía, el caso del propio Marx, que sólo se definió apoyándose en Hegel y descolocándose respecto de él. Y creo que, a la distancia, he seguido su ejemplo al permitirme pasar por Spinoza para comprender por qué Marx tuvo que pasar por Hegel.

Pero es evidente que esta concepción de la filosofía como lucha y, en última instancia, como lucha de clases en la teoría implicaba conmovir la relación tradicional entre la filosofía y la política. A ello me dediqué entonces a propósito de filósofos políticos y de filósofos a secas —de Maquiavelo a Hegel, pasando por Hobbes, Spinoza, Locke, Montesquieu, Rousseau y Kant—. Sostuve que era necesario terminar con una división sospechosa que considera a los políticos como subalternos, es decir, como no filósofos o filósofos de fin de semana, y al mismo tiempo busca la política de los filósofos *únicamente* en los textos en los que éstos se avienen a hablar de política. Consideraba, por una parte, que todo político, incluso cuando no dice prácticamente nada acerca de la filosofía —como Maquiavelo—, puede ser filósofo en el sentido fuerte, y, por otra parte, que todo filósofo, incluso si —como Descartes— no dice casi nada acerca de la política, puede ser político en el sentido fuerte, puesto que la política de los filósofos —es decir, la política que constituye a las filosofías como filosofías— es algo muy distinto de la concepción política de los autores de las mismas. Porque si la filosofía, en última instancia, es lucha de clases en la teoría, la política que constituye a la filosofía (así como la filosofía que sostiene el pensamiento de los políticos), no se identifica con tal o cual episodio de la lucha política ni tampoco con las opciones de los autores por tal o cual partido político. La política que constituye a la filosofía se refiere a una cuestión completamente distinta y gira alrededor de una cuestión completamente distinta: *la de la hegemonía ideológica de la clase dominante*, ya se trate de constituirla, de reforzarla, de defenderla o de com-

batirla. Utilizo aquí fórmulas que entonces no estaba en condiciones de proponer. Pero, por así decirlo, fui descubriendo entonces paso a paso, al conmover ideas establecidas, algo que se parecía a lo que más tarde denominé una «nueva práctica de la filosofía», y al descubrir la necesidad de esta nueva práctica la practicaba por ello mal o bien, aunque bastante bien, sin embargo, como para que más tarde me brindase una vía de acceso privilegiada a Marx.

Si pareció que abandoné esta propedéutica teórica del siglo XVIII —que, en realidad, no dejó nunca de inspirarme—, es fácil advertir que tal hecho no ha de explicarse sólo por razones personales. Lo que llaman las circunstancias —que evoco en el prefacio de *La revolución teórica de Marx*—, lo que el XX Congreso bautizó con la expresión sin concepto de «culto a la personalidad», y las interpretaciones derechistas que entonces se abatieron sobre el marxismo, celebrando o explotando la liberación, o la esperanza de la llegada de la misma, en filosofías del hombre, de la libertad, del proyecto, de la trascendencia, etc., todo ello me precipitó a la batalla. Guardando muy bien las distancias, igual que el joven Marx de la *Gaceta Renana*, «forzado a hablar acerca de cuestiones prácticas» —el pillaje de los bosques, o la censura prusiana—, pronto me vi forzado, so pena de negar con mi silencio aquello que pensaba, a «hablar» acerca de algunas cuestiones candentes de la teoría marxista. Tal ocasión me la depa-
ró el azar, es decir la necesidad trivial de una reseña —recogida por *Le Pensée* en 1960— sobre una publicación internacional dedicada al joven Marx. Esa reseña se convirtió en un contraataque, que, en vez de retomarlas, se enfrentó con las tesis dominantes y desplazó, pues, el terreno del debate, para lo cual propuso una cierta cantidad de tesis que a partir de entonces no he dejado de retomar y de trabajar, y más tarde de rectificar.

Menciono estas circunstancias porque ello me permite introducir una segunda observación acerca del carácter polémico, digamos la palabra, político de mis ensayos filosóficos. Los ensayos que habéis de considerar tuvieron que optar por reconocer abiertamente que la lucha está en el centro de toda filosofía. Ciertamen-

te lo que acabo de decir permitirá comprender que no son política en estado bruto —puesto que son filosóficos— ni tampoco polémica en estado virulento —puesto que son el resultado de una reflexión argumentada, puesto que el significado global de su esfuerzo consiste en proponer y en defender la idea simple de que un marxista no puede batirse, tanto en lo que escribe como en lo que hace, *sin pensar su combate*, sin pensar las condiciones, los mecanismos y lo que está en juego en la batalla en la cual se mete y la cual lo compromete. Por lo tanto, estos textos son intervenciones declaradas en una coyuntura definida: intervenciones políticas en la filosofía marxista reinante— contra el dogmatismo y al mismo tiempo contra la crítica derechista del mismo —e intervenciones filosóficas en la política— contra el economicismo y su «suplemento» humanista. Pero en la medida en que apelan a la historia del movimiento obrero y a Marx no podían reducirse al mero comentario de la coyuntura. Y, como quiera que se juzguen sus debilidades y sus límites, insisto en afirmar que esta intervención filosófico-política fue emprendida por un miembro del Partido comunista, que —incluso si al principio estuvo aislado, incluso si no siempre se lo escuchó, incluso si se lo criticó y se lo sigue criticando— actuó en el seno del movimiento obrero y para el mismo, por un militante, pues, que trató de tomarse en serio la política para pensar sus condiciones, sus exigencias y sus efectos en la misma teoría, que trató de definir la línea y las formas de su intervención de una manera coherente con ese propósito. Ha de admitirse que semejante iniciativa no está exenta de exigencias ni de riesgos. Y ya que menciono los riesgos permítaseme referirme tan sólo a uno de ellos, que se vincula con la *posición* teórica de mis ensayos.

Helo aquí. En el debate en el que resulté comprometido, respecto de *algunos* puntos política y teóricamente estratégicos, opté conscientemente por sostener tesis radicales, cuyo enunciado literal a veces podía rozar la paradoja o incluso la provocación teórica. Ilustraré esta opción con dos o tres ejemplos.

A menudo sostuve y escribí que «la teoría es una práctica»

y propuse la categoría de práctica teórica, para escándalo de muchos. Pues bien: como toda tesis, era preciso considerar a ésta por sus efectos de descolocación, es decir de posición en la oposición. En primer término, *contra todo pragmatismo*, esta tesis habría de insistir en la autonomía relativa de la teoría y, por lo tanto, en el derecho de la teoría marxista a no ser tratada como la sierva siempre disponible para atender las decisiones políticas del momento, sino a desarrollarse, en su unión con la práctica política y las demás prácticas, sin tener que abdicar de sus propias exigencias. Pero, al mismo tiempo, la tesis marcaba, *contra el idealismo de la teoría* pura, a la teoría del materialismo con el sello de la *práctica*.

Otra formulación radical: el carácter interno a la práctica teórica de sus criterios de validación. Podía citar a Lenin, quien, entre tantos otros, también enunció esta tesis provocadora: «La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera» (no es verdadera porque resulte verificada por sus éxitos y sus fracasos, sino que resulta verificable por sus éxitos y sus fracasos por el hecho de ser verdadera). Pero invoqué otros argumentos: que las matemáticas no necesitan la aplicación física o química de sus teoremas para poder demostrar la validez de los mismos; que las ciencias experimentales no necesitan la aplicación técnica de sus resultados para poder probarlos. Porque demostración y prueba son el producto de dispositivos y de procedimientos materiales y teóricos definidos y específicos, interiores a cada ciencia. También en este caso lo que estaba en juego era la autonomía relativa de la teoría —esta vez no contra el idealismo de la teoría sino contra el pragmatismo y el empirismo de una ausencia de distinción en la cual, como las vacas en la noche hegeliana, todas las prácticas eran negras.

Por último, un tercer ejemplo: sostuve la tesis del antihumanismo teórico de Marx. Tesis precisa, cuya precisión no se ha querido escuchar, y que provocó en contra de mí a la Santa Alianza de toda la ideología burguesa y socialdemócrata que existe en el mundo, incluso dentro del movimiento obrero internacio-

nal. ¿Por qué razón adopté posiciones tan radicales? No me escudaré tras el argumento de mis evidentes ignorancias; argumento por cierto válido, pero que ha de usarse en el momento adecuado. Ante todo quiero defender el principio mismo de la práctica de esas posiciones radicales. Porque, por supuesto, se denunció mi dogmatismo, mi especulación, mi desprecio de la práctica, de lo concreto, del hombre, etc. Pues bien: tal indignación no carecía de virtudes irritativas.

Yo, por mi parte, que algo sabía acerca de la relación ya apuntada entre filosofía y política, me acordaba de Maquiavelo, cuya regla de método, pocas veces enunciada, pero siempre practicada, consiste en que hay que pensar *en los extremos*, es decir en una posición donde se enuncien tesis-límite, donde para que el pensamiento sea posible ha de ocuparse el puesto de lo imposible. ¿Qué hace Maquiavelo? Para cambiar algo en la historia de su país y por lo tanto en la mente de los lectores, a quienes quiere incitar a pensar para que quieran, Maquiavelo explica al paso que hay que contar con las propias fuerzas, es decir —en ese caso— *no contar con nada*, ni con un Estado ni con un Príncipe existentes, sino con lo imposible inexistente: un Príncipe nuevo en un Principado nuevo.

Pues bien: el eco y la razón de tal paradoja provocadora los volvía a encontrar en Lenin. Como se sabe, unos años después de *¿Qué hacer?*, y para responder a críticas dirigidas contra sus fórmulas, Lenin replicó con la teoría de la curvatura del bastón. Cuando un bastón está curvado en el mal sentido, decía Lenin, para enderezarlo, es decir, para que vuelva a estar y se mantenga derecho, primero es necesario curvarlo en el sentido opuesto, infligirle por la fuerza desde la empuñadura una curvatura contraria persistente. Esta fórmula sencilla contiene, según mi criterio, toda una teoría de la eficacia de lo verdadero, profundamente anclada en la práctica marxista. Al contrario de toda la tradición racionalista, que sólo necesita una idea recta para rectificar una idea curva, el marxismo considera que las ideas sólo tienen existencia histórica en la medida en que están apresadas en la materia-

lidad de las relaciones sociales e incorporadas a éstas. Por detrás de las relaciones entre las meras ideas existen, pues, relaciones de fuerza que determinan el hecho de que tales ideas estén en el poder (esto es lo que, para abreviar, se denomina ideología dominante) y que otras ideas se encuentren sometidas a ellas (esto es lo que se denomina la ideología dominada) hasta que la relación de fuerza cambia. Como consecuencia de esto, incluso en este dominio aparentemente abstracto que lleva el nombre de filosofía, se trata de cambiar las ideas históricamente existentes; no cabe contentarse con predicar la verdad desnuda y esperar que su evidencia anatómica «ilumine», como decían nuestros antepasados del siglo XVIII, las mentes: estamos forzados, en la medida en que es necesario forzar al cambio a las ideas, a reconocer la fuerza que las mantiene en estado de curvatura, imponiéndoles, mediante una fuerza contraria que anule a la primera, la curvatura contraria que se necesita para enderezarlas.

Todo esto esboza la lógica de un proceso social de lucha que evidentemente va más allá de todo texto escrito. Pero en un texto escrito como *¿Qué hacer?* la única forma que puede adoptar esa relación de fuerzas es su presencia, el hecho de que se la tenga en cuenta y se la anticipe mediante algunas fórmulas radicales que hagan sentir en el enunciado de las tesis la relación de fuerza que allí se da entre las ideas nuevas y las ideas dominantes. Si, desde mi modesto puesto, puedo inspirarme y legitimarme a partir de estos ejemplos, he de decir: sí, en algunos puntos que consideraba importantes he «pensado en los extremos», y lo he hecho conscientemente, y he curvado el bastón en el sentido contrario. No lo he hecho por el placer de la provocación sino para alertar a los lectores acerca de esa relación de fuerzas, para provocarlos en tal sentido y para producir efectos definidos, no en función de alguna creencia idealista en la omnipotencia de la teoría —que algunos inspectores generales de la filosofía me han echado en cara— sino todo lo contrario, con la consciencia materialista de la debilidad de la teoría cuando ésta queda librada a sí misma, es decir, con la consciencia de las condiciones de

fuerza que la teoría tiene que reconocer y a las cuales ha de someterse para tener una oportunidad de transformarse en fuerza.

Y como prueba de lo que acabo de afirmar estoy dispuesto a sostener llegado el caso, la idea de que esa relación de fuerza entre curvatura y contracurvatura —y, por consiguiente, el *exceso* en la formulación de las tesis— es un rasgo específico de la filosofía, y que, incluso si no enunciaron esta ley —como Lenin lo hizo marginalmente y apoyándose en un proverbio—, los grandes filósofos siempre la practicaron, ya fuese en el modo de la denegación idealista o en el modo franco del «escándalo» materialista.

Subsiste el hecho de que al curvar el bastón en el sentido contrario se corre un riesgo: el de curvarlo demasiado o demasiado poco, riesgo de toda filosofía. Porque en esta situación en la cual operan fuerzas y opciones sociales que no es posible estimar con certeza, no existe ninguna instancia capaz de dirimir la cuestión. Por lo tanto, quien interviene en tales condiciones corre el riesgo de no encontrar de entrada la justa medida: por poco que se fuerce la curvatura demasiado o demasiado poco se corre el riesgo de salirse por la banda. Como quizás sepáis, esto precisamente es lo que me ocurrió en alguna medida, como lo reconocí públicamente desde 1967 y como lo expliqué hace poco tiempo otra vez en *Elementos de autocrítica*: mis escritos de 1965, que se encuentran ante vuestra consideración, al menos *Para leer El Capital*, estaban afectados por una tendencia teorcionista y al menos hasta cierto grado comprometidos en un coqueteo con la terminología estructuralista. Pero para discernir estos defectos era necesaria una perspectiva temporal, no el mero lapso de diez años sino la experiencia de los efectos provocados, del trabajo y de la autocrítica. Alguien escribió: para comprender se necesita tiempo. Yo agregaría: sobre todo para comprender lo que uno mismo ha dicho.

* * *

Antes de entrar en el detalle de su argumentación, digamos algunas palabras acerca del objetivo más general de mis ensayos.

Tal objetivo puede leerse en los títulos de mis libros: *Por Marx* (*La revolución teórica de Marx*, en la traducción castellana), *Para leer El Capital*. Porque estos títulos son otras tantas consignas. Creo que en este caso puedo hablar en nombre de los hombres de mi generación, que conocieron la época del nazismo y del fascismo, del Frente Popular, de la guerra de España, de la guerra y de la Resistencia, y de Stalin. Cogidos en las grandes luchas de clase de la historia contemporánea, estábamos comprometidos en los combates del Movimiento obrero y queríamos ser marxistas. Ahora bien: no era fácil ser marxista e identificarse con la teoría marxista vigente, incluso luego del XX Congreso, porque el dogmatismo anterior subsistía junto con el contrapunto de las charlatanerías filosóficas «marxistas» acerca del hombre. Y como tales charlatanerías se apoyaban sobre la letra de las obras de juventud de Marx era necesario volver a Marx para aclarar un poco el pensamiento obnubilado por las pruebas a que lo sometía la historia. No insistiré acerca del carácter político de mi proceder: tuvo la originalidad —que no le han perdonado jamás— de criticar al dogmatismo no desde las posiciones de derecha de la ideología humanista, sino desde las posiciones de izquierda del anti-humanismo teórico, del antiempirismo y del antieconomicismo. No fui el único que procedió así: como advertí más tarde, della Volpe en Italia y también jóvenes investigadores soviéticos cuyas obras no se han difundido, también habían tomado, cada uno a su manera, el mismo camino. Se trataba de reintegrarle a la teoría marxista —usada por el dogmatismo y el humanismo marxista como la ideología de turno— parte de sus títulos de teoría y de teoría revolucionaria. En el prefacio de *El Capital*, Marx expresó el deseo de tener «lectores capaces de pensar por sí mismos». Para intentar pensar aquello que Marx había pensado, lo menos que podíamos hacer era volver a él intentando «pensar por nosotros mismos» aquello que él había pensado.

En contra de las subversiones a las que había sido sometido el pensamiento de Marx, me pareció entonces indispensable insistir en una idea simple: el carácter insólito y revolucionario del

pensamiento de Marx. *Insólito*, porque Marx, en un trabajo de elaboración conceptual que comienza con *La ideología alemana* y culmina en *El Capital*, fundó lo que —en una primera aproximación— podría denominarse la ciencia de la historia. *Revolucionario*, porque este descubrimiento científico, que armaba al proletariado en su lucha, provocaba un trastorno en la filosofía: no sólo al incitarla a reelaborar sus categorías para adecuarlas a la nueva ciencia y a sus efectos, sino también y especialmente al brindarle, mediante el conocimiento de su relación real con la lucha de clases, los elementos con los que asumir y transformar su práctica.

Esta novedad, esta diferencia radical de Marx, revolucionaria en la teoría y en la práctica, es lo que no sólo quise que se sintiese, sino que también se percibiese y, si era posible, que se concibiese, porque creía que era política y teóricamente *vital* para el movimiento obrero y sus aliados —y aún lo sigo creyendo así— que *esa diferencia fuese pensada*. Para ello no podía hacer otra cosa que colocarme en el nivel de la nueva filosofía, producida por Marx en su revolución científica, e intentar pensar —con un movimiento de pensamiento cercano a Spinoza y autorizado por Marx— esa diferencia, a partir de la nueva verdad conquistada. Pero para ello era necesario que fuese pensada esa filosofía apta para pensar tal diferencia, es decir, que era necesario ver claro en la filosofía del mismo Marx. Ahora bien: todos sabemos que el Marx maduro sólo nos dejó la extraordinaria *Introducción* de 1857 y la intención —que no realizó— de escribir diez páginas sobre la dialéctica. Sin duda, como dijo Lenin, la filosofía de Marx está contenida en *El Capital*, pero lo está en estado práctico, del mismo modo en que está contenida en las grandes luchas del movimiento obrero. Creí que era necesario extraerla de allí y —apoyándome sobre los fragmentos y ejemplos disponibles— intentar darle una forma que se asemejase a su concepto. Por esta razón la cuestión de la filosofía marxista se encontró de una manera completamente natural en el centro de mi reflexión. No porque creyese que se trataba del centro del mundo ni porque pusiese a la

filosofía en el poder, sino porque era necesario ese rodeo filosófico para poder abordar la radicalidad de Marx.

Sigo teniendo esa misma convicción. La formularía de una manera distinta que en *La revolución teórica de Marx* y en *Para leer El Capital*, pero considero que no me equivoqué al señalar a la filosofía como el lugar en el cual Marx puede ser comprendido, porque en ella se encuentra resumida su *posición*.

La «última instancia...»

Les sugiero ahora entrar en mis ensayos por tres vías salvajes que los atraviesan y que se cruzan entre sí.

Tomaré una primera vía, que es la de la «última instancia».

Como se sabe, Marx y Engels sostuvieron la tesis de la determinación por parte de la economía *en última instancia*. Esta breve expresión, de apariencia insignificante, trastorna de hecho toda la concepción de la sociedad y de la historia reinantes. No se ha insistido suficientemente en la figura o en la metáfora a la que recurre Marx para representar su concepción de una sociedad, en el Prefacio a la *Contribución* de 1859. Esta figura es la de una *tópica*, es decir, un dispositivo especial que asigna a realidades dadas lugares en el espacio.

La *tópica* marxista presenta a la sociedad mediante la metáfora de un edificio cuyos pisos se apoyan —como corresponde a la lógica de todo edificio— sobre su base. La base es *die Basis* o *die Struktur*, tradicionalmente traducidas como «base» o, con más frecuencia, como «infraestructura»: es la economía, la unidad de las fuerzas productivas y de las relaciones de producción bajo las relaciones de producción. Por encima de la planta representada por la base se eleva el piso o los pisos *Der Überbau*, traducida como «superestructura jurídico-política e ideológica».

Se dirá que es una mera imagen que brinda una representación de las realidades. Es cierto: pero al hacerlo *las distingue*, lo cual ya es algo importante —y, por ejemplo, pone al derecho positivo,

que Hegel coloca en la sociedad civil, del lado de la superestructura—; y distingue algo muy diferente que realidades: su *eficacia* y su *dialéctica*.

Cuando Marx dice que la base o infraestructura es determinante en última instancia quiere decir que lo que ésta determina es la superestructura.

Por ejemplo:

«La forma económica específica en la cual el trabajo suplementario no pagado es arrebatado a los productores inmediatos, determina la relación de dominación de la producción misma y a su vez reacciona sobre ella de manera determinante.»²

Pero la determinación que Marx piensa es determinación *sólo en última instancia*. Como dice Engels (Carta a Bloch):

«Según la concepción materialista de la historia, el factor determinante en la historia es, *en última instancia*, la producción y la reproducción de la vida real. *Ni Marx ni yo hemos dicho más que esto. Si luego alguien tortura esta proposición para hacerle decir que el factor económico es el único determinante, entonces la transforma en una frase vacía, abstracta y absurda.*»³

2. Marx prosigue: «Sobre ella se basa toda la estructuración (*Gestaltung*) de la comunidad económica, surgida de las mismas relaciones de producción, y, con ello, su estructura (*Gestalt*) política específica. En cada caso, en la relación inmediata de los propietarios de las condiciones de producción con los productores inmediatos —relación cada una de cuyas formas corresponde, siempre de acuerdo con su naturaleza, a un grado de desarrollo *determinado del modo (Art und Weise) de trabajo y, por lo tanto, a un cierto grado de desarrollo de su fuerza productiva social*— es donde encontramos el secreto más íntimo (*innerste Geheimnis*) el fundamento (*Grundlage*) oculto de toda la construcción social (*Konstruktion*) y por consiguiente también de la forma política de la soberanía, y de la relación de dependencia, en síntesis: de cada forma específica de Estado.» (*El Capital*, VIII, pp. 170-173.)

3. Engels prosigue: «La situación económica es la base, pero los diversos elementos de la superestructura, las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las constituciones establecidas una vez ganada la batalla por parte de la clase victoriosa, las formas jurídicas e incluso los reflejos de todas esas luchas reales en el cerebro de los participantes, teorías

En la determinación de la tópica, la última *instancia* es por cierto la *última* instancia. Si es *la última*, como en la imagen jurídica sobre la cual se apoya, lo es porque hay *otras*: las que figuran en la superestructura jurídico-política e ideológica. La mención de la última instancia en la determinación posee, pues, una doble función: descoloca radicalmente a Marx respecto de todo mecanicismo y abre en la determinación el juego de diferentes instancias, el juego de una diferencia real en la cual se inscribe la dialéctica. La tópica significa entonces que la determinación en última instancia por parte de la base económica sólo puede ser pensada dentro de un todo diferenciado y por lo tanto complejo y articulado (la «Gliederung»), donde la determinación en última instancia fija la diferencia real de las otras instancias, su autonomía relativa y su propio modo de eficacia sobre la base misma.

Antes de extraer las consecuencias de esto, quisiera señalar la importancia teórica capital de esta categoría de «última instancia», que suele ser considerada como una aproximación o como una compensación filosóficas. Afirmar la determinación en última instancia *por parte de la economía* implica descolocarse respecto de todas las filosofías idealistas de la historia y asumir una posición materialista. Pero hablar de determinación por parte de la economía en *última instancia* implica también descolocarse respecto de toda concepción mecanicista del determinismo y asumir una posición dialéctica. Sin embargo, cuando se piensa a la sombra de Hegel es necesario cuidarse de la tentación idealista de la dialéctica. Precisamente, cuando Marx inscribe la dialéctica en el juego entre las instancias de una tópica se descoloca respecto de la ilusión de una dialéctica que sería capaz de producir su propia materia mediante el movimiento espontáneo de su autodesarrollo. Al someter a la dialéctica al rigor de la tópica, Marx la somete a sus

políticas, jurídicas, filosóficas, concepciones religiosas y su desarrollo ulterior como sistema dogmático, todo esto ejerce también su acción durante las luchas históricas y en muchos casos determinan de manera preponderante la forma de las mismas.»

condiciones reales de ejercicio, la protege de la locura especulativa, le prescribe que sea materialista y, por lo tanto, que reconozca que sus propias figuras están prescriptas por la materialidad de sus condiciones. Estoy de acuerdo con que esta inscripción y esta prescripción no son suficientes para presentarnos las figuras de la dialéctica materialista en persona, pero al menos bastan para preservarnos de una tentación: la de buscarlas ya listas para ser consumidas en Hegel.

Por este atajo volvemos a encontrar temas desarrollados en mis ensayos, cuya meta consiste en descolocar a Marx respecto de Hegel. En otra parte he señalado cuál es la deuda que Marx pudo contraer para con Hegel, y también por qué razón se vio obligado a tomar constantemente un rodeo para abrir su propio camino.⁴

Sí, Marx estaba cerca de Hegel, pero ante todo lo estaba por razones que no se han dicho, razones previas a la dialéctica, razones que se refieren a la posición crítica de Hegel respecto a los presupuestos teóricos de la filosofía burguesa clásica, desde Descartes hasta Kant. Para decirlo en pocas palabras: Marx estaba cerca de Hegel por la insistencia de Hegel en rechazar toda filosofía del Origen y del Sujeto, fuese ésta racionalista, empirista o trascendental; por su crítica del cogito, del sujeto sensualista-empirista y del sujeto trascendental; por su crítica, pues, de la idea de una teoría del conocimiento. Marx estaba cerca de Hegel por la crítica hegeliana del sujeto jurídico y del contrato social, por su crítica del sujeto moral, en síntesis: de toda ideología filosófica del sujeto, que —cualesquiera fuesen sus variaciones— brindaba a la filosofía burguesa clásica el instrumento para *garantizar* sus conocimientos, sus prácticas y sus fines, no por la mera reproducción sino por la elaboración filosófica de las nociones de la ideología jurídica dominante. Y cuando se considera la unión de todos estos temas críticos cabe comprobar que Marx estaba cerca de Hegel por aquello que Hegel había heredado abiertamente de Spinoza, por-

4. Cf. «Marx ante Hegel», en *Lenin y la filosofía. C. Eléments d'auto-critique*.

que todo eso ya puede leerse en la *Ética* y en el *Tractatus Theologico-politicus*. Por lo general se suele cubrir con un piadoso silencio esas profundas afinidades que, sin embargo, constituyen las premisas del materialismo de Marx —desde Epicuro a Spinoza y a Hegel—. ¡De ellas casi no se habla por el hecho asombroso de que Marx no las mencionó nunca, y toda la relación entre Marx y Hegel suele ser relacionada sólo con la dialéctica por el hecho de que Marx sí mencionó esa circunstancia! ¡Como si Marx no hubiese sido el primero que nos enseñó que nunca hay que juzgar a alguien a partir de la consciencia que éste tiene de sí mismo, sino a partir del proceso global que produce tal consciencia a espaldas de la misma!

Se me perdonará que insista en este punto, pero es decisivo para la solución de muchos problemas, reales o imaginarios, respecto de la relación de Marx con Hegel; y, en Marx, *respecto de la relación de la dialéctica con el materialismo*. En efecto: considero que la cuestión de la dialéctica marxista sólo puede formularse a condición de *someter la dialéctica al dominio del materialismo* y de ver cuáles son las formas que ésta debe asumir para ser la dialéctica de *este* materialismo. Desde esta perspectiva, se puede comprender entonces que la idea de la dialéctica se haya podido imponer a una filosofía como la de Hegel, no sólo porque las dramáticas conmociones de la revolución francesa y sus secuelas se la enseñaron duramente, sino porque la dialéctica era la única manera de pensar en una filosofía que tenía razones muy fuertes para rechazar ante todo el recurso y la garantía del Origen y del Sujeto —incluso si al transfigurarlos los restaura—. Por supuesto, Hegel no empezó a buscar la dialéctica una vez rechazados el Origen y el Sujeto. En un mismo movimiento forjó la dialéctica que necesitaba para descolocarse respecto de los filósofos clásicos, y para ponerla al servicio de sus metas «mixtificó la dialéctica», como ha dicho Marx. Pero esto no invalida el hecho de que la mixtificación hegeliana misma revele la existencia de una relación constante desde Epicuro, y quizás desde otros anteriores a él, *entre el materialismo*, que sólo puede plantearse descolocándose respec-

to de toda filosofía del Origen —ya lo sea del Ser, del Sujeto o del Sentido—, y *la dialéctica*. Para expresar esto más clara y brevemente; cuando se rechaza el origen radical de las cosas, cualquiera sea la figura del mismo, es necesario por cierto forjarse categorías completamente distintas de las categorías clásicas que sirven para pensar esas delegaciones del origen que son la esencia, la causa o la libertad. Cuando se rechaza el origen como ceca filosófica, surge la obligación de rechazar también la moneda que éste produce, y es preciso poner en circulación otras categorías: las de la dialéctica. Tal es, a grandes rasgos, la relación profunda que vincula entre sí a esas premisas del materialismo que encontramos en Epicuro, Spinoza y Hegel, que gobierna toda la dialéctica y que la dialéctica misma gobierna.

Esto es lo que me parece importante, mucho más importante que las «conclusiones sin premisas» en que consisten los pocos juicios emitidos por Marx a propósito de Hegel al suscitar la cuestión de la dialéctica como problema *aislado*. Como se sabe, Marx así lo hizo para reconocerle a Hegel el mérito de haber —cito— «sido el primero en expresar el movimiento de conjunto de la dialéctica», lo cual es justo y en todo caso muy cauto, y para afirmar —esta vez sin reservas— que Hegel la había «mixtificado» y que su propia dialéctica —la de Marx— no sólo no era la dialéctica de Hegel sino que era «su exacto opuesto». Pero también sabemos que Marx afirma que para desmixtificar la dialéctica hegeliana basta con darla vuelta. He insistido en mostrar que esa inversión no era suficiente y que sólo era la metáfora de una verdadera transformación materialista de las figuras de la dialéctica, acerca de la cual Marx nos prometió veinte páginas que nunca escribió. Indudablemente tal silencio no es algo casual. Ocurre que era necesario remontarse sin duda desde las conclusiones a las premisas materialistas de la dialéctica y a partir de ellas pensar, en el sentido fuerte del término, las nuevas categorías por ellas motivadas; categorías que encontramos funcionando en *El Capital* y en Lenin, pero que no siempre, o todavía no, aparecen allí con su verdadero nombre.

A tal ejercicio me he dedicado y he indagado cuál podía ser la diferencia entre Marx y Hegel, en su proximidad misma. Porque es muy evidente que aunque Marx haya tomado de Hegel la palabra y la idea de la dialéctica, no podía haber adoptado esta dialéctica doblemente mixtificada —no sólo, en su condición idealista, cuando produce su propia materia, sino también, y por encima de todo, en las figuras que realizan el milagro de su autoencarnación: la negación y la negación de la negación o *Aufhebung*—. Porque aunque la dialéctica hegeliana rechace todo Origen —lo cual puede leerse al comienzo de la Lógica, donde el Ser es inmediatamente idéntico a la Nada—, lo proyecta hacia el Fin de un Telos que, como contrapartida, convierte a su propio proceso en su propio Origen, en su propio Sujeto. En Hegel no hay ningún Origen identificable, pero ello se debe a que todo el proceso, realizado en la totalidad final, es para sí mismo, indefinidamente, en todos los momentos que anticipan su fin, su propio Origen. No hay Sujeto en Hegel, pero ello se debe a que al convertirse en Sujeto de la sustancia, como proceso de negación de la negación realizado, es el Sujeto mismo del proceso. Si, por consiguiente, Marx retomó a partir de Hegel la idea de la dialéctica, no se limitó a «darla vuelta» para liberarla de la pretensión o del fantasma idealista de la autoproducción, sino que también tuvo que transformar sus figuras para que éstas dejaran de producir tales efectos. Lenin repitió incesantemente en los años 18-23: si el socialismo no logra transformar la pequeña propiedad mercantil, mientras ésta exista, la pequeña propiedad mercantil ha de reproducir el capitalismo. Se podría decir análogamente: mientras el marxismo no logre transformar las figuras de la dialéctica mixtificada por Hegel, estas figuras reproducirán mientras existan los efectos de la mixtificación hegeliana. Ahora bien: tal *transformación* no es algo que sólo está en mi cabeza, sino también de una manera completamente patente en los textos de Marx y de Lenin y en la práctica de la lucha de la clase proletaria.

Me he limitado a formular conceptualmente algo que de este modo existía en estado práctico.

Así fue como —para abordar el asunto desde este ángulo— sostuve que Marx no pensaba la naturaleza de una formación social de la misma manera que Hegel, y creí que tal diferencia podía expresarse diciendo que Hegel piensa una sociedad como una *totalidad* mientras que Marx la piensa como un *todo* complejo, estructurado respecto de una instancia dominante. Si se me permite expresarme de una manera un poco provocativa, he de decir que a Hegel cabe dejarle la categoría de *totalidad* mientras que para Marx hay que reivindicar la categoría de *todo*. Se dirá que sólo se trata de un matiz verbal; pienso que de ninguna manera es así. He preferido para Marx la categoría de todo en vez de la de totalidad porque en el centro de la totalidad siempre está encerrada una doble tentación: la de considerarla como una esencia actual que abraza exhaustivamente todas sus manifestaciones y —lo que se reduce a lo mismo— la de descubrir en ella un centro que, como en un círculo o en una esfera, es la esencia de los mismos —metáforas éstas que nos remiten a Hegel.

Acerca de este punto creí haber encontrado una diferencia significativa entre Marx y Hegel. Para Hegel la sociedad y la historia son círculos de círculos, esferas de esferas. Sobre toda su concepción reina una idea de la totalidad expresiva en la cual todos los elementos son partes totales y cada uno expresa la unidad interna de la totalidad, la cual, en toda su complejidad, siempre es sólo la objetivación-alienación de un principio simple. Y de hecho cuando se lee la *Rechtsphilosophie* se asiste en ella al despliegue de las esferas del derecho abstracto, de la *Moralität* y de la *Sittlichkeit* —en la dialéctica del Espíritu objetivo que las produce—, donde cada una de ellas produce a la otra mediante la negación de la negación y encuentra su verdad en el Estado. Por cierto, existen diferencias, pero como su relación es siempre la relación de «verdad», las diferencias sólo se afirman para negarse y superarse en otras diferencias y pueden hacerlo porque en cada diferencia está encerrado ya el en sí de un para sí futuro. Y cuando se lee la introducción a la *Filosofía de la Historia* nos volvemos a encontrar con el mismo proceso —casi podríamos decir: con el

mismo procedimiento: cada momento del desarrollo de la Idea existe en Estados que realizan un principio simple— la individualidad bella, para Grecia; el espíritu jurídico, para Roma, etc. Y Hegel piensa la historia bajo la categoría de la totalidad expresiva —retomando la idea de Montesquieu según la cual en una totalidad histórica todas las determinaciones concretas, ya sean económicas, políticas, morales o incluso militares, expresan un único e idéntico principio.

Para Marx las diferencias son reales y no son sólo diferencias de esferas de actividad, de prácticas, de objetos: son diferencias de eficacia. La última instancia desempeña aquí un papel para hacer estallar la tranquila figura del círculo o de la esfera. No es casual que Marx haya abandonado la metáfora del círculo por la del edificio. Un círculo es algo cerrado y la noción de totalidad que a él se adecua supone que sea posible abrazar exhaustivamente todos los fenómenos, para reunirlos en la unidad simple de su centro. Marx, por el contrario, nos muestra un edificio, una base, un piso o dos —esto es algo que no especifica—. Tampoco se dice que dentro de él debe entrar todo ni que todo ha de ser infraestructura o superestructura. Cabría incluso sostener la idea —esencial a *El Capital*— de que la teoría marxista de las sociedades y de la historia implica toda una teoría de sus gastos menudos y de sus desechos. Sólo se dice que es necesario distinguir, que las distinciones son reales, irreductibles, que en el orden de la determinación a la base y a la superestructura no le corresponden partes iguales y que esta desigualdad con una dominante es constitutiva de la unidad del todo, el cual ya no puede entonces ser la unidad expresiva de un principio simple del que todos los elementos serían los fenómenos.

Por todo esto he hablado de *un todo*, para marcar el hecho de que en la concepción marxista de una formación social todo se sostiene recíprocamente, que la independencia de un elemento nunca es más que la forma de su dependencia y que el juego de las diferencias está regulado por la unidad de una determinación en última instancia; pero he aquí por qué no hablé de *totalidad*:

porque el todo marxista es complejo y desigual, y está marcado con la desigualdad por la determinación en última instancia. Este juego, esta desigualdad, es lo que permite pensar que pueda sucederle algo real a una formación social y que la lucha política de clases pueda afectar la historia real. Como he dicho al pasar: no se conoció nunca una política inspirada en Hegel. Porque ¿cómo se puede actuar sobre el círculo cuando se está cogido dentro del círculo? La tónica marxista responde formalmente a esta pregunta cuando señala: *he aquí* lo que es determinante en última instancia, la economía, por lo tanto la lucha de clases económica, que se continúa por la lucha de clases política para la toma del poder del Estado, y *he aquí* cómo la lucha de clases de base se articula (o no se articula) con la lucha de clases de la superestructura. Pero esto no es todo. Al indicar esto la tónica marxista le devuelve a quien la interroga la indicación de su puesto dentro del proceso histórico: *he aquí* el lugar que ocupas y *he aquí* hasta dónde tienes que desplazarte para cambiar las cosas. Arquímedes sólo quería un punto fijo para levantar el mundo. La tónica marxista señala el lugar en el que hay que pelear, porque allí ya se pelea, para transformar el mundo. Pero este lugar ya no es un punto ni es fijo, sino que es un sistema articulado de posiciones gobernadas por la determinación en última instancia.

Nadie negará que en el Prefacio a la *Contribución*, al cual estoy aludiendo, todo esto sigue siendo formal. Pero el *Manifiesto* había llamado a las cosas por su nombre y *El Capital* no deja de reiterarlo. *El Capital* no deja de pensar en la figura de la tónica. En virtud de la misma, la determinación teórica puede convertirse en decisión práctica, porque dispone las cosas de modo que los trabajadores, a quienes Marx se estaba dirigiendo, pudiesen apoderarse de ellas. En Marx, el concepto que es aprehensión (*Begriff*) se convierte en el dispositivo teórico-práctico de una tónica, en el instrumento de una aprehensión práctica del mundo.

No es difícil concebir el hecho de que la dialéctica que juega dentro de ese nuevo todo ya casi no tenga nada de hegeliana. Me pareció que era posible mostrarlo a propósito de la contradicción,

si se señalaba que cuando se tomaba en serio la naturaleza del todo marxista y su desigualdad se llegaba necesariamente a la idea de que tal desigualdad habría de reflejarse forzosamente en la forma de *sobredeterminación* o *subdeterminación* de la contradicción. Por supuesto que no se trata de concebir la sobredeterminación o la subdeterminación en términos de adición o de sustracción de un quantum de determinación, agregado o retirado a una contradicción preexistente, que existiría de derecho en alguna parte. La sobredeterminación o la subdeterminación no son excepciones respecto de una contradicción pura. Así como Marx dice que el hombre sólo puede aislarse en la sociedad, así como dice que la existencia de las categorías económicas simples es el resultado excepcional de la historia, de la misma manera una contradicción en estado puro sólo existe como producto determinado de la contradicción impura.

Esta tesis no hace más que cambiar las referencias respecto de las cuales se piensa la contradicción. Y por encima de todo toma distancia respecto de lo que he denominado la contradicción simple; digamos, para ser más precisos, la contradicción en el sentido lógico del término, que opone dos entidades iguales, meramente afectadas por el signo contrario, $+$ o $-$, A y no $-A$. Pues bien: si se me permite aquí ir más allá de lo que sostuve en mis primeros ensayos —pero sin modificar la línea de los mismos—, diré que la contradicción, tal como se la encuentra en *El Capital*, presenta la particularidad sorprendente de ser *desigual*, de poner en juego contrarios que no se han obtenido afectando a uno de ellos con el signo opuesto al del otro, porque se encuentran ambos cogidos en una *relación de desigualdad* que reproduce permanentemente sus condiciones de existencia en virtud de esta misma contradicción. Hablo, por ejemplo, de la contradicción que hace existir al modo de producción capitalista, y que lo condena tendencialmente, la contradicción de la *relación de producción* capitalista, la contradicción que divide las clases en clases, la contradicción en la cual se enfrentan dos clases que son francamente desiguales: la clase capitalista y la clase obrera. Porque la clase

obrero no es el negativo de la clase capitalista, la clase capitalista afectada con un signo menos, privada de sus capitales y de sus poderes; y la clase capitalista no es la clase obrera afectada con un signo más, el de la riqueza y el poder. No tienen la misma historia, no tienen el mismo mundo, no tienen los mismos recursos, no realizan la misma lucha de clases, y sin embargo se enfrentan y ésta es palpablemente una contradicción, porque la relación de *su enfrentamiento reproduce las condiciones de su enfrentamiento*, en lugar de superarlas como en la bella elevación y reconciliación hegeliana.

Creo que si se tuviese presente este carácter singular de la contradicción marxista, que reside en su *desigualdad*, podrían extraerse conclusiones interesantes no sólo acerca de *El Capital*, sino también acerca de la clase obrera, acerca de las contradicciones a veces dramáticas del movimiento obrero, y acerca de las contradicciones del socialismo. Porque para comprender tal desigualdad se estaría obligado —siguiendo a Marx y a Lenin— a tomar en serio las condiciones que hacen que esa contradicción sea desigual, es decir las condiciones materiales y estructurales que definen lo que he denominado «el todo complejo con dominante», y entonces se vería que en ellas residen las bases teóricas de la tesis leninista del desarrollo desigual. Porque en Marx todo desarrollo es desigual y tampoco en este caso se trata de una adición o de una substracción que afectaría a un presunto desarrollo igual, sino que se trata de un carácter esencial. Todo desarrollo es desigual porque el motor del desarrollo es la contradicción y la contradicción es desigual. Por esto, aludiendo al discurso sobre el origen de la desigualdad de Rousseau, que es el primer teórico de la alienación antes que Hegel, puse hace tiempo como subtítulo de mi artículo sobre la dialéctica materialista, las siguientes palabras: *acerca de la desigualdad de los orígenes*, donde el plural de los orígenes se refería al hecho de que, en el sentido filosófico del término, no hay Origen sino que todo comienzo está ya marcado por la desigualdad.

Me limito a esbozar algunos temas: sólo quería indicar la im-

portancia capital de la tesis de la última instancia para la comprensión de Marx. Y es fácil advertir que toda interpretación de la teoría marxista implica, además de opciones teóricas, opciones políticas e históricas. Estas tesis acerca de la última instancia, acerca del todo estructurado con dominante, acerca de la sobredeterminación, acerca de la desigualdad de la contradicción, tenían ante todo un objetivo inmediato, que gobernaba su enunciado: el de reconocer y marcar el puesto y el papel de la teoría dentro del movimiento obrero marxista, no sólo asumiendo la célebre frase de Lenin —«sin teoría revolucionaria no puede existir un movimiento revolucionario»—, sino entrando en el detalle para descolocar la teoría respecto de sus confusiones, mixtificaciones y manipulaciones. Pero más allá de este primer objetivo estas tesis tenían otros objetivos, más importantes, porque se refieren a las tentaciones que acechan al movimiento obrero. La tentación de un idealismo mesiánico o crítico de la dialéctica, que acecha a los intelectuales rebeldes, desde el joven Lukács e incluso desde los jóvenes hegelianos —antiguos y modernos—, y la tentación de lo que he denominado el hegelianismo del pobre, el evolucionismo que, en el movimiento obrero, adoptó siempre la forma del economicismo. En los dos casos la dialéctica funciona, al antiguo modo de la filosofía premarxista, como la garantía filosófica del advenimiento de la revolución y del socialismo. En ambos casos el materialismo es escamoteado (en la primera de tales hipótesis) o bien es reducido a la materialidad mecánica y abstracta de las fuerzas productivas (en la segunda hipótesis). En todos los casos la práctica de esa dialéctica choca con la implacable sanción que le imponen los hechos: la revolución no se produce en la Inglaterra del siglo XIX ni en la Alemania de los comienzos del siglo XX, los países más avanzados, sino en otra parte, en Rusia y luego en China, en Cuba, etc. ¿Cómo pensar ese desplazamiento de la contradicción principal del imperialismo hacia el eslabón más débil, y correlativamente cómo pensar el estancamiento de la lucha de clases en los países en los cuales ésta parecía triunfante, sin recurrir a la categoría leninista del desarrollo desigual, que remite a la desi-

gualdad de la contradicción, a su sobre y subdeterminación? Insisto adrede en la subdeterminación porque algunos han aceptado sin objeciones el hecho de que se le agregue un fácil suplemento a la determinación, pero no han tolerado la idea de la subdeterminación, es decir de un umbral de la determinación que al no ser franqueado produce el aborto de las revoluciones, el estancamiento o la desaparición de los movimientos revolucionarios, el desarrollo del imperialismo a pesar de su proceso de putrición, etc. Si el marxismo es capaz de registrar estos hechos, pero incapaz de pensarlos, si no puede concebir, en sentido fuerte, la verdad evidente de que las revoluciones conocidas son prematuras o abortadas, en una teoría que prescindiera de las nociones normativas de la premaduración y del aborto, es decir de la normatividad, entonces es evidente que algo no funciona por el lado de su dialéctica y que todavía sigue preso de una cierta idea, que todavía no ha realizado un arreglo de cuentas definitivo con Hegel.

Por todo esto pienso que, para apreciar mejor su diferencia, es necesario tomar una cierta distancia respecto de los términos inmediatos mediante los cuales Marx expresó su relación con la dialéctica hegeliana. Para hacer esto es necesario considerar ante todo la manera en que se expresa el materialismo de Marx, del cual depende la cuestión de la dialéctica. Y para ello existe un camino bastante bueno, que acabo de tratar de seguir: el de la determinación en última instancia.

Acerca del proceso del conocimiento

Ahora quisiera tomar, mucho más rápidamente, otro cambio, que nos permitirá examinar otro grupo de tesis desarrolladas en mis ensayos a propósito del «conocimiento».

No oculto el hecho de que en este asunto me he apoyado mucho en Spinoza. Hace un momento decía que Marx se encuentra cerca de Hegel por su crítica de la idea de una teoría del conocimiento. Pero esta crítica de Hegel ya está en Spinoza. ¿Qué quie-

re decir básicamente Spinoza cuando escribe la famosa frase: «*Habemus enim ideam veram*»? ¿Acaso quiere decir que tenemos una idea verdadera? No; toda la frase se apoya en el «*enim*». *En efecto*, porque —y sólo porque— detentamos una idea verdadera podemos producir otras, de acuerdo con la norma que ésta provee. Y *en efecto* porque —y sólo porque— detentamos una idea verdadera podemos saber que ella es verdadera, porque ella es «*index sui*». ¿De dónde nos viene esa idea verdadera? Esta es una pregunta completamente diferente de la anterior. Pero el hecho es que la detentamos (*habemus*) y que —cualquiera sea su causa— esta circunstancia gobierna todo lo que de ella y a partir de ella pueda decirse. Con esto, Spinoza inscribe *de antemano* toda teoría del conocimiento, que raciocina acerca del *derecho* a conocer, bajo la dependencia del *hecho* del conocimiento detentado. Con esto todas las cuestiones de Origen, de Sujeto y de Derecho del conocimiento, que están en la base de las teorías del conocimiento, resultan rechazadas. Pero esto no le impide a Spinoza hablar acerca del conocimiento: no para pensar su Origen, su Sujeto y su Derecho, sino para fijar su proceso y sus momentos —los famosos «tres géneros», que por lo demás cuando se los examina con cuidado son muy extraños: el primero es propiamente el mundo vivido y el último se ajusta bastante bien a la tarea de pensar «la esencia singular» (Hegel, en su lenguaje, diría «el universal concreto») del pueblo judío, a la cual heréticamente se refiere al *Tratado teológico político*.

Lamento muchísimo comprometerme así en lo que algunos —evidentemente por oportunismo teórico— consideran como una herejía, pero he de afirmar que Marx —no sólo el Marx de la *Introducción* de 1857, que de hecho combatía a Hegel mediante Spinoza, sino también el Marx de *El Capital* y también Lenin— se colocan en posiciones que no dejan de estar profundamente vinculadas con las posiciones de Spinoza. Porque aunque rechazan toda teoría que pretendiese pensar el Origen, el Sujeto y el Derecho del conocimiento, *también ellos* hablan del conocimiento. Y el hecho de que Lenin reivindicque para el marxismo la expresión

«teoría del conocimiento» deja de ser molesto cuando se advierte que la define mediante... la dialéctica. De hecho, Marx y Lenin hablan del conocimiento en términos muy generales y lo hacen para describir la marcha general de su proceso. Hay que desconfiar de esos pasos en los que Marx enuncia tales generalidades. En uno de ellos, al menos, aclara su posición: el que se refiere a la «*producción*». Se trata allí de presentar los caracteres generales de la producción y al mismo tiempo de afirmar inmediatamente que la producción general y *a fortiori* la producción en general no existen, porque los únicos que existen son los modos definidos de producción y éstos existen en formaciones sociales concretas. Lo cual es una manera de decir que todo se juega en la estructura concreta de los procesos singulares, aunque para acceder a los mismos hay que recurrir a ese mínimo de generalidad inexistente—sin el cual serían imposibles tanto el discernimiento como el conocimiento de lo existente—. Pues bien, considero que la *Introducción* de 1857 asume esta actitud. Creo que no establece ninguna «teoría del conocimiento», ni ese sucedáneo de ésta que es la epistemología: creo que se limita a enunciar ese mínimo de generalidad sin el cual serían imposibles el discernimiento y el conocimiento de los procesos concretos de conocimiento. Pero al igual que el concepto general de la producción, el conocimiento general del conocimiento sólo aparece allí para desaparecer en el análisis concreto de los procesos concretos: en la historia compleja de los procesos de conocimiento.

En toda esta cuestión me he apoyado lo más estrechamente posible en la *Introducción* de Marx de 1857 y aunque haya extraído de la misma algunos efectos de provocación teórica, creo que no por ello dejé de serle fiel.

Me he inspirado directamente en la misma letra de Marx, quien emplea en varias ocasiones el concepto de «*producción*» de los conocimientos, para proponer una tesis central: la idea del conocimiento como *producción*. Evidentemente también tenía presente el eco de la «producción» spinozista y saqué provecho del doble sentido de esta palabra, que se refiere al mismo tiempo al

trabajo, a la práctica, y a la exhibición * de la verdad. Pero en lo esencial, y para incitar al lector, me he mantenido muy cerca, diría mecánicamente, del concepto marxista de producción, que en sentido literal sugiere un proceso y el trabajo de instrumentos sobre una materia prima. Sobrepujé incluso la generalidad de Marx al exponer un concepto general de «la práctica» que reproducía el concepto de proceso de trabajo de *El Capital* y, volviendo a la práctica teórica, utilicé e indudablemente forcé un poco el texto de Marx para llegar a la definición de las 3 Generalidades —la primera de las cuales desempeña el papel de la materia prima teórica, la segunda de las cuales desempeña el papel de los instrumentos de trabajo teóricos y a tercera de las cuales desempeña el papel del concepto concreto ** o conocimiento—. Confieso que Spinoza también estaba implicado en este asunto, por causa de sus «tres géneros» y por el papel central del segundo: las abstracciones científicas.

Lo que más me interesaba en el texto de Marx era la doble oposición radical de Marx al empirismo y a Hegel. Contra el empirismo, Marx sostenía que el conocimiento no va de lo concreto a lo abstracto, sino de lo abstracto hacia lo concreto, y que todo esto ocurre, cito, «*en el pensamiento*», mientras que el objeto real, que suscita todo este proceso, existe fuera del pensamiento. Contra Hegel, Marx sostenía que ese proceso de lo abstracto hacia lo concreto no era la producción de lo real sino sólo del conocimiento de éste. Y lo que me fascinaba en toda esta exposición *era que se comenzase por el abstracto*. Ahora bien, como escribía Marx: «El conocimiento es... “*un producto del pensar, del concebir... es un producto de la elaboración (ein Produkt der Verarbeitung) de conceptos a partir de la intuición y de la representación*”», y como por otra parte había escrito: «Pareciera que el buen método con-

* En francés, *produire* tiene también el sentido de «presentar». (N. del T.)

** Hemos preferido esta traducción de *concret de pensée* a la utilizada por Marta Harnecker «concreto de pensamiento» en su traducción de *La revolución teórica de Marx*. (N. del T.)

siste en *comenzar por lo real y lo concreto*... por ejemplo: en economía política, por la población... Sin embargo, cuando se presta más atención, se advierte que éste es un error. *La población es una abstracción*», concluí que la intuición y la representación eran consideradas por Marx como abstracciones. Y a tal abstracción le asigné la condición de lo concreto o de lo vivido, tal como se lo encuentra en el primer grado de conocimiento spinozista; es decir, según mi lenguaje, la condición de lo ideológico. Por supuesto, no dije que las Generalidades II —al trabajar sobre las Generalidades I— sólo trabajaran sobre lo ideológico, porque también podían trabajar sobre abstracciones ya elaboradas científicamente o sobre las dos cosas. Pero al menos subsistía ese caso límite en el cual habría materia prima puramente ideológica, hipótesis que me permitió establecer el par ciencia/ideología y la ruptura epistemológica (marcada por Spinoza entre el primer género y el segundo, mucho antes que por Bachelard) y extraer a partir de ello una cierta cantidad de efectos ideológicos que (como indiqué en mis *Elementos de autocrítica*) no estaban exentos de un cierto teoricismo.

Pero naturalmente, puesto que —como aproximadamente dijo Rousseau— tenía «la debilidad de creer en la fuerza de las consecuencias», no me quedé allí y —apoyándome siempre en el texto de Marx— extraje una distinción importante: la que existe entre *el objeto real y el objeto de conocimiento*. Tal distinción está inscrita en las mismas frases en las cuales Marx se refiere al proceso del conocimiento. Como buen materialista sostiene que el conocimiento es el conocimiento de un objeto real (Marx dice: sujeto real), que, cito, «tanto antes como después subsiste en su independencia fuera del espíritu». Y más adelante, a propósito de la sociedad estudiada, escribe «que ésta permanece constantemente presente al espíritu en cuanto presuposición». Por lo tanto, Marx plantea, como presuposición de todo proceso de conocimiento de un objeto real, la existencia de ese objeto real fuera del pensamiento. Pero tal exterioridad del objeto real se afirma junto con la afirmación del carácter específico del proceso de conoci-

miento, el cual «produce mediante un trabajo de elaboración» conceptos a partir de la intuición y de la representación. Y, al cabo del proceso el concreto de pensamiento, que es su resultado, se presenta como el conocimiento de lo concreto real, del objeto real. La distinción entre el objeto real y el proceso de conocimiento se encuentra innegablemente en el texto de Marx, así como es innegable la mención del trabajo de elaboración y la diversidad de sus momentos, del mismo modo que resulta innegable la distinción entre el concreto de pensamiento y el objeto real, conocido por medio de éste.

Si argumenté a partir de tales distinciones, no lo hice para fabricar una «teoría del conocimiento» sino para conmover en alguna medida las evidencias ciegas con las cuales una cierta filosofía marxista cree muchas veces poder protegerse de sus adversarios. He sugerido que si todo conocimiento, cuando es adquirido, es por cierto el conocimiento de un objeto real que *«tanto antes como después»* sigue siendo independiente del espíritu, entonces quizá no fuese inútil interrogarse acerca del intervalo que separa ese *«antes»* de ese *«después»*, que es el proceso mismo de conocimiento, y reconocer que tal proceso, definido por el «trabajo de elaboración» de formas sucesivas se inscribía precisamente desde el comienzo hasta el fin dentro de una transformación que no afecta al objeto real⁵ sino a sus lugartenientes, las intuiciones y representaciones iniciales, y luego los conceptos ulteriores. De allí mi tesis: si el proceso de conocimiento no transforma al objeto real sino sólo a su intuición en conceptos y luego en concreto de pensamiento, y si todo este proceso —como repite Marx— ocurre *«en el pensamiento»* y *no en el objeto real*, entonces lo que sucede es que el «pensamiento» trabaja —a propósito del objeto real y para conocerlo— sobre *una «materia» distinta* que ese objeto real: trabaja sobre las formas transitorias que designan a ese

5. «Y esto mientras el espíritu asuma una actitud puramente especulativa, puramente teórica» (Marx). Marx distingue entre la actitud teórica (conocimiento del objeto real) y la actitud práctica (transformación del objeto real).

objeto real en el proceso de transformación y lo hace para producir finalmente su concepto, el concreto de pensamiento. Al conjunto de tales formas —incluida la última—, producto de ese trabajo, lo he designado mediante la categoría de objeto de conocimiento. Dentro del movimiento por el cual el pensamiento pasa desde la intuición y la representación espontáneas al concepto del objeto real, cada una de las formas apunta al objeto real, pero no se confunde con éste —como tampoco al final del proceso, el concreto de pensamiento se identifica con el concreto real (como pensaba Hegel, al cual Marx denuncia precisamente por esto). Evidentemente esta concepción se relaciona otra vez con Spinoza, cuyas palabras fustigan la memoria: la idea del círculo no es un círculo, el concepto de perro no ladra —en síntesis: no hay que confundir lo real con su concepto.

Por supuesto, si esta distinción necesaria no es apuntalada sólidamente puede llevar al nominalismo o incluso al idealismo. Por lo general se considera que Spinoza cedió al nominalismo. En todo caso tomó disposiciones para preservarse del idealismo: mediante su teoría de una sustancia con infinitos atributos y mediante el paralelismo de los dos atributos de extensión y de pensamiento. Marx se preserva del mismo de una manera diferente y más segura: mediante la tesis del *primado del objeto real sobre el objeto de conocimiento*, y mediante el *primado de esta primera tesis sobre la segunda: la distinción entre el objeto real y el objeto de conocimiento*. Con esto se permanece dentro de ese mínimo de generalidad, es decir, en este caso, de tesis materialistas, las cuales al descolocarse del idealismo abren un espacio libre para la investigación de los procesos concretos de la producción de los conocimientos. Y por último, para quien está dispuesto a hacer la comparación, esta tesis de la distinción entre objeto real y objeto del conocimiento «funciona» aproximadamente de la misma manera que la distinción de Lenin entre verdad absoluta y verdad relativa, y lo hace con fines muy semejantes.

Lenin escribía: «Esta distinción entre la verdad absoluta y la verdad relativa os parecerá vaga. Responderé: justamente, es *lo*

bastante «vaga» como para impedir que la ciencia se convierta en un dogma en el peor sentido de la palabra: cosa muerta, inmovilizada, fosilizada; pero también es lo bastante precisa como para permitir trazar una línea de demarcación decisiva e imborrable entre nosotros y el fideísmo, el agnosticismo, el idealismo filosófico y la sofística de los adeptos de Hume y de Kant.» Lo cual quiere decir claramente: nuestra tesis es lo bastante precisa como para no caer hacia el idealismo, lo bastante precisa como para descolocarse respecto del idealismo, pero lo suficientemente «vaga», es decir de un cierto grado de generalidad como para defender la libertad viviente de la ciencia contra el entierro de la misma en sus resultados.

Con mi tesis acerca de la diferencia entre el objeto real y el objeto de conocimiento sucede algo similar —salvando las evidentes desproporciones—. Lo que estaba en juego a propósito de la misma era algo importante. Se trataba de impedir que la ciencia producida por Marx fuese considerada «como un dogma en el peor sentido de la palabra», se trataba de devolver la *vida* al prodigioso trabajo de crítica y de elaboración realizado por Marx, sin el cual no hubiese podido —uso ahora su lenguaje, que sigue siendo clásico— descubrir por debajo de la apariencia de las cosas, y en las antípodas de las mismas, la esencia desconocida de sus «relaciones íntimas». Se trataba de hacer comprender y sentir la rotura insólita que tuvo que operar Marx respecto de esas apariencias recibidas, es decir, respecto de las evidencias masivas de la ideología burguesa dominante. Y, puesto que nosotros mismos resultábamos cuestionados en esta empresa, se trataba de vivificar y activar para nosotros la verdad de que debíamos romper con otras evidencias, a veces recubiertas con el vocabulario mismo de Marx, al cual la ideología dominante o las desviaciones del movimiento obrero habían podido desviar de su sentido. Se trataba de recordar que si, como dijo Lenin, «el alma viviente del marxismo es el análisis concreto de una situación concreta», el conocimiento de lo concreto no se encuentra en el comienzo sino *al cabo del análisis*, y el análisis sólo es posible sobre la base de los conceptos de Marx

y no de las evidencias inmediatas de lo concreto —de las que no se puede prescindir— pero las cuales no exhiben su conocimiento sobre el rostro.

Por último —y esto no es lo de menor monta que estaba en juego— se trataba de recordar con Marx que el conocimiento de lo real «cambia» algo en lo real, porque le *agrega* precisamente *su* conocimiento, pero que todo ocurre como si esta *adición* se anulase a sí misma en su resultado. Como *su* conocimiento pertenece de antemano a lo real, puesto que sólo es *su* conocimiento, sólo le agrega algo con la condición paradójica de no agregarle⁶ *nada*, entonces, una vez producido, le corresponde a éste de pleno derecho y desaparece en él. El proceso de conocimiento agrega permanentemente a lo real su propio conocimiento, pero permanentemente lo real se lo apropia, porque se trata de su conocimiento. *La distinción entre objeto de conocimiento y objeto real presenta, pues, la paradoja de que sólo se plantea para ser anulada. Pero tal distinción no es nula: porque para poder ser anulada ha de ser constantemente planteada. Esta situación es normal y corresponde al ciclo infinito de todo conocimiento, que sólo agrega a lo real su conocimiento para reintegrárselo, porque únicamente la producción de nuevos conocimientos mantiene en vida a los viejos conocimientos. Las cosas suceden más o menos igual que en Marx, quien escribe: es necesario que el trabajo viviente «agregue un valor nuevo a las materias» para que el valor del «trabajo muerto», contenido en los medios de producción, se conserve y se transmita al producto, cito, «el viejo valor se mantiene mediante la mera adición de un valor nuevo». (El Capital; Editions sociales, t. 1, pág. 199.)*

¿Qué es lo que estas tesis ponen en juego? Tomemos la ciencia marxista y supongamos que las condiciones políticas sean tales que no se trabaje más en ella y que no se agregue nuevo conocimiento. En tal caso, los viejos conocimientos, de los cuales lo real

6. Cf. Engels: «El conocimiento de la naturaleza tal cual es, *sin agregados* extraños». Cf. La tesis leninista del *reflejo*.

se ha apoderado, están allí, en él, en forma de evidencias enormes y muertas, como máquinas sin trabajadores, incluso ni siquiera como máquinas sino como cosas. En tal caso ya no estamos seguros de poder «impedir, como dice Lenin, que la ciencia se convierte en un dogma en el peor sentido de la palabra; cosa muerta, inmovilizada, fosilizada». Esta es una manera de decir que el propio marxismo corre el riesgo de repetir verdades que ya sólo son el nombre de las cosas, cuando el mundo exige nuevos conocimientos *no sólo* sobre el imperialismo *sino también* sobre el Estado y sobre las ideologías y sobre el socialismo y sobre el propio movimiento obrero. Esta es una manera de recordar la estupenda frase de Lenin: *Marx sólo colocó las piedras angulares* de una teoría que debemos desarrollar a cualquier precio en todas las direcciones. Esta es una manera de decir: la teoría marxista puede estar atrasada con respecto a la historia y atrasada con respecto a sí misma toda vez que crea que ya ha llegado.

Marx y el humanismo teórico

Un último camino, muy breve, para poner a prueba otra tesis provocativa: la del antihumanismo teórico de Marx. Por el solo placer de escuchar el concierto de las fanfarrias ideológicas con el cual se me ha retribuido por haber presentado esta tesis, he de decir que de no haberla sostenido hubiese tenido que inventarla.

Se trata de una tesis seria, siempre que se la lea seriamente y de que, ante todo, se tenga seriamente en cuenta una de las dos palabras que la misma incluye —al fin y al cabo no es el diablo—: la palabra *teórico*. He dicho y he repetido que el concepto o la categoría de hombre no desempeñaba ningún papel teórico en Marx. Pero parece que *teórico* no quería decir nada para aquellos que no querían escuchar esa palabra.

Tratemos de escucharla.

Para lo cual, ante todo, digamos algo acerca de Feuerbach —algunos de cuyos textos he traducido—. Nadie negará que la filoso-

fía de Feuerbach es abiertamente humanista teórica. Feuerbach dice: toda nueva filosofía se anuncia mediante una nueva palabra. La filosofía de los tiempos modernos, mi filosofía, se anuncia mediante la palabra Hombre. De hecho, el Hombre, la esencia humana, es el principio central de toda la filosofía de Feuerbach. No porque Feuerbach se desinterese de la naturaleza, puesto que habla del sol, de los planetas, de las plantas, de las libélulas, de los perros e incluso de los elefantes, para decir que carecen de religión. Pero, si se me permite, liquida en primer término a la naturaleza y nos explica serenamente que cada especie posee un mundo propio que no es más que la manifestación de su esencia. Este mundo está constituido por objetos entre los cuales existe un objeto por excelencia en el cual se realiza y se satisface la esencia de la especie: su objeto esencial. Por ejemplo, cada planeta tiene como objeto esencial al sol, que es también el objeto esencial del planeta, etc.

Luego de esta preparación podemos pasar al hombre. Este es el centro de su mundo donde está como en el centro de su horizonte absoluto, de su *Umwelt*. En su mundo no existe nada que no le pertenezca: o más bien no existe nada en su mundo que no sea él, porque todos los objetos de su mundo sólo son sus objetos en la medida en que son la realización y la proyección de su esencia. Los objetos de su percepción sólo son su modo de percibirlos; los objetos de su pensamiento sólo son su modo de pensarlos; los de su afección sólo son su modo de ser afectado. Todos estos objetos son esenciales en la medida en que lo que ellos le presentan nunca es otra cosa que su propia esencia proyectada en ellos. De este modo el hombre es Sujeto y sus atributos esenciales, objetivados en forma de objetos, nunca le devuelven otra cosa que su propia esencia. El hombre está siempre dentro del hombre, el hombre nunca sale del hombre, porque el mundo es el mundo del hombre y el hombre es el mundo del hombre —según la frasecita nada enigmática que el joven Marx copió de Feuerbach, acerca de la cual discutieron doctamente los participantes del Congreso sobre Hegel desarrollado el verano pasado en Moscú—. El sol y las estrellas, las libélulas, la percepción, la inteligencia, la pasión sólo existen como

otras tantas transiciones para conducirnos hasta el umbral de las verdades decisivas: a diferencia de las estrellas y de los insectos, lo propio del hombre consiste en tener como objeto a su propia especie, la esencia de su especie, su esencia genérica total, y en tenerla en un objeto que nada debe a la naturaleza, en la religión. Mediante el mecanismo de la objetivación y de la inversión, la esencia genérica del hombre se presenta al hombre —no reconocible en persona— como un objeto exterior, como otro mundo, en la religión. En la religión el hombre contempla sus propios poderes, sus fuerzas productivas, como los poderes de otro absoluto ante el cual tiembla y se arrodilla para implorar piedad. Y esta actitud es perfectamente práctica porque en ella resultan todos los rituales del culto e incluso la existencia objetiva de los milagros, los cuales ciertamente se producen en ese mundo imaginario en la medida en que, según la frase de Feuerbach, sólo son —cito— «la realización de un deseo» (*Wunscherfüllung*). De este modo el Sujeto absoluto que es el hombre encuentra el absoluto en Dios, pero no sabe que lo que encuentra *es él mismo*. Toda esta filosofía, que no se limita a la religión sino que se extiende al arte, a la ideología, a la filosofía y también —aunque no se suele reparar en esto— a la política, a la sociedad e incluso a la historia, se apoya pues sobre la identidad esencial entre el sujeto y el objeto, y esta identidad se explica por la omnipotencia de la esencia del hombre para proyectarse en la realización de sí misma en la que consisten sus objetos, y en la alienación que separa al objeto del sujeto, convierte al objeto en algo exterior al sujeto, lo cosifica e invierte la relación esencial, puesto que —escandalosamente— el Sujeto resulta dominado por sí mismo como un Objeto, dios o el Estado, etc., que, sin embargo, no es otra cosa que él mismo.

Es necesario no olvidar que este discurso —aquí me limito a presentar sus premisas— tenía su grandeza, en la medida en que llamaba a invertir la inversión producida por la alienación religiosa o política; en otras palabras: llamaba a invertir la dominación imaginaria de los atributos del sujeto humano sobre el sujeto humano; llamaba al hombre a que volviese por fin a apoderarse

de su esencia, alienada en la dominación de Dios o del Estado; llamaba, por último, a la realización de su esencia humana verdadera, que es la comunidad humana, el «comunismo», ya no en lo imaginario de la religión, en el «cielo del Estado» o en la abstracción alienada de la filosofía hegeliana, sino sobre la tierra, aquí y ahora, en la sociedad real.

El hombre centro de su mundo, en el sentido filosófico del término, esencia originaria y fin de su mundo, he aquí lo que cabe denominar un humanismo teórico en el sentido fuerte.

Estaréis de acuerdo conmigo en que, luego de haber asumido muy profundamente su problemática de la esencia genérica del hombre y de la alienación, Marx rompió con Feuerbach, y que tal ruptura respecto del humanismo teórico de Feuerbach marca de manera radical la historia del pensamiento de Marx.

Pero quisiera ir más lejos. Porque Feuerbach es un extraño personaje filosófico, que presenta la particularidad —perdóneseme la expresión de «levanta la caza»—. Feuerbach es un humanista-teórico declarado. Pero tiene detrás de sí una larga herencia de filósofos que, no por el hecho de no haber declarado lo mismo que él, trabajaron menos filosóficamente dentro del ámbito del hombre, lo hiciesen o no de una manera abierta. Lejos de mí la idea de denigrar esta gran tradición humanista cuyo mérito histórico consiste en haber luchado contra el feudalismo, contra la Iglesia y sus ideologías, y en haberle dado al hombre títulos de legitimidad y una dignidad. Pero pienso que está igualmente lejos de mí la idea de negar que esta ideología humanista —que produjo grandes obras y grandes pensadores— sea separable de la burguesía en ascenso, cuyas aspiraciones expresaba al traducir y trasponer las exigencias de una economía mercantil y capitalista sancionada por un nuevo derecho, el antiguo derecho romano corregido como derecho mercantil burgués. El hombre sujeto libre, el hombre libre sujeto de sus actos y pensamientos es ante todo el hombre libre de poseer, de vender y de comprar, el sujeto de derecho.

Abrevio: sostengo que, salvo algunas excepciones intempesti-

vas, la gran tradición de la filosofía clásica retomó en las categorías de sus sistemas *no sólo* el derecho del hombre a conocer, al cual convierte en sujeto de sus teorías del conocimiento, desde el cogito al sujeto empirista y al sujeto trascendental; *sino también* el derecho del hombre a actuar, al cual convirtió en el sujeto económico, moral y político. Creo que tengo derecho —lo cual evidentemente no puedo demostrar aquí— a sostener que, bajo la apariencia de los diferentes sujetos en los que se distribuye y al mismo tiempo se disimula, la categoría de hombre, de esencia humana o de especie humana, desempeña un papel *teórico* esencial en las filosofías clásicas premarxistas. Y cuando hablo del papel *teórico* desempeñado por una categoría quiero decir que ésta se articula con las otras categorías, que no es posible eliminarla del conjunto sin alterar el funcionamiento del todo. Por lo tanto, creo que puedo decir que, salvo excepciones, la gran filosofía clásica representa, en formas no abiertamente declaradas, la tradición de un humanismo teórico innegable. Y si, a su manera, Feuerbach «levanta la caza», si pone directamente la esencia humana en el centro de todo, ello obedece al hecho de que cree que finalmente está en condiciones de escapar a la razón que hacía que los filósofos clásicos disimulasen al hombre distribuyéndolo en muchos sujetos. Feuerbach piensa que puede reducir esa división del hombre —digamos para simplificar— en dos sujetos, el sujeto del conocimiento y el sujeto de la acción, división que marca a la filosofía clásica y que le impide hacer la fantástica declaración de Feuerbach: éste reemplaza la pluralidad de los sujetos por la pluralidad de los atributos en el sujeto humano —y cree que soluciona otro problema políticamente importante, la distinción entre el individuo y la especie, mediante la sexualidad, que suprime al individuo porque siempre lo convierte por lo menos en dos, lo cual ya es la especie—. Quiero decir lo siguiente: por la manera en que procede puede verse qué era lo que se discutía antes de Feuerbach. Se trataba ya del hombre, pero dividido en muchos sujetos y dividido entre el individuo y la especie.

De esto puede concluirse que el antihumanismo teórico de

Marx va mucho más allá de un arreglo de cuentas con Feuerbach: cuestiona conjuntamente las filosofías de la sociedad y de la historia existentes y la tradición filosófica clásica, y, por consiguiente, a través de las mismas, toda la ideología burguesa.

Diré, entonces, que el antihumanismo teórico de Marx es ante todo un antihumanismo *filosófico*. Si lo que acabo de decir posee cierta verosimilitud, basta con relacionarlo con lo que dije hace un momento acerca de las afinidades de Marx con Spinoza y Hegel contra las filosofías del origen y del Sujeto, para que se imponga la conclusión. Por esto, cuando se examinan los textos que cabe considerar como representantes de la filosofía marxista, no se ve que la categoría de hombre, o cualquiera de sus disfraces pasados o posibles, aparezca en ellos. Las tesis materialistas y dialécticas que, en el hueco de la mano, constituyen toda la filosofía marxista, pueden suscitar todo tipo de comentarios. Pero no veo que puedan prestarse a la menor interpretación humanista: por el contrario, están hechas para prohibirla, por tratarse de otra variedad de idealismo, y para invitar a pensar de una manera completamente distinta.

Pero esto no es todo, porque todavía hemos de ponernos de acuerdo acerca del antihumanismo teórico del materialismo histórico, es decir, acerca de la eliminación del concepto de hombre como concepto central por obra de la teoría marxista de las formaciones sociales y de la historia.

¿Acaso previamente es necesario apartar un par de objeciones? Por cierto, en la medida en que las mismas vuelven a surgir permanentemente. La primera de ellas saca la conclusión de que una teoría marxista así concebida llega a despreciar a los hombres y a paralizar su lucha revolucionaria. Pero *El Capital* está lleno del sufrimiento de los explotados, desde los horrores de la acumulación primitiva hasta el capitalismo triunfante, y ha sido escrito para su liberación de la servidumbre de clase. Lo cual no le impidió a Marx —sino que, por el contrario, lo *obligó* a ello, incluso en *El Capital*, que analiza los mecanismos de su explotación— hacer abstracción de los individuos concretos y a tratarlos teóricamente

como meros «soportes» de relaciones. La segunda objeción opone al antihumanismo teórico de Marx la existencia de las ideologías humanistas que —si por lo general están al servicio de la hegemonía burguesa— también pueden, en determinadas circunstancias y en determinadas capas sociales, incluso bajo una forma religiosa, expresar la rebelión de las masas contra la explotación y la opresión. Pero esto no plantea ninguna dificultad, porque sabemos que el marxismo reconoce la existencia de las ideologías y las valora de acuerdo con el papel que éstas desempeñan en la lucha de clases.

Lo que importa es algo totalmente distinto: la pretensión *teórica* de una concepción humanista a explicar la sociedad y la historia partiendo de la esencia humana, del sujeto humano libre, sujeto de las necesidades, del trabajo, del deseo, sujeto de la acción moral y política. Sostengo que Marx sólo pudo fundar la ciencia de la historia y escribir *El Capital* porque rompió con la pretensión *teórica* de todo humanismo de este tipo.

Contra toda la ideología burguesa, impregnada de humanismo, Marx declara: «Una sociedad no está compuesta de individuos» (*Grundrisse*), «Mi método analítico no parte del hombre sino del período económico dado» (*Notas sobre Wagner*), y contra los socialistas humanistas y marxistas que habían proclamado en el Programa de Gotha que «el trabajo es la fuente de todo valor y de toda riqueza», afirma: «Los burgueses tienen excelentes razones para atribuir al trabajo esa creatividad omnipotente». ¿Acaso cabe concebir una ruptura más clara?

Los efectos de la misma pueden leerse en *El Capital*. Marx muestra que aquello que en última instancia determina una formación social y lo que permite conocerla no es el fantasma de una esencia o naturaleza humana, no es el hombre, ni tampoco «los hombres», sino una *relación*, la relación de producción, que se identifica con la Base, con la infraestructura. Y contra todo idealismo humanista Marx muestra que esta relación no es una relación entre los hombres, una relación entre personas, ni intersubjetiva ni psicológica ni antropológica, sino que es una relación doble: una

relación entre grupos de hombres respecto de la relación entre esos grupos de hombres y cosas, los medios de producción. Pensar que las relaciones sociales pueden ser reducidas a relaciones entre hombres o incluso entre grupos de hombres constituye una de las mayores mixtificaciones teóricas que puedan existir: porque esto implica la suposición de que las relaciones sociales son relaciones que sólo se refieren a *hombres*, mientras que las mismas se refieren también a *cosas*, a los medios de producción, extraídos de la naturaleza material. Marx dice que la relación de producción es una relación de distribución: distribuye los hombres en clases al mismo tiempo que atribuye los medios de producción a una clase. Las clases nacen del antagonismo de esta distribución que es al mismo tiempo una atribución. Naturalmente, los individuos humanos participan y por lo tanto actúan en esa relación, pero ante todo lo hacen en la medida en que están cogidos en la misma. No lo están por participar en ella como en un contrato libre, sino que participan en ella porque se encuentran cogidos en ella. Es muy importante advertir la razón por la que Marx considera entonces a los hombres únicamente como «soportes» de una relación o «portadores» de una función dentro del proceso de producción determinado por la relación de producción. No lo hace porque de algún modo reduzca a los hombres en su vida concreta a meros portadores de funciones: si los considera como tales, ello se debe a que la relación de producción capitalista los reduce a esa mera función en la infraestructura, en la producción, es decir en la explotación. En efecto: el hombre de la producción, considerado como agente de la producción, *sólo es eso* para el modo de producción capitalista, está determinado como mero «soporte» de relación, mero «portador de funciones», completamente anónimo, intercambiable, puesto que puede ser arrojado a la calle si es obrero, hacer fortuna o quebrar si es capitalista. En todos los casos se encuentra sometido a la ley de una relación de producción, que es una relación de explotación y por lo tanto una relación antagónica de clases, se encuentra sometido a la ley de esa relación y de sus efectos. Si no se somete a una «epojé» teórica las determinacio-

nes individuales concretas de los proletarios y de los capitalistas, su «libertad» o su personalidad, entonces es imposible comprender algo acerca de la terrible «epojé» práctica a la cual la relación de producción capitalista somete a los individuos al tratarlos únicamente como portadores de funciones económicas y sólo eso.

Pero tratar a los individuos como meros portadores de funciones económicas es algo que no deja de tener consecuencias sobre los individuos. ¡Porque no es el teórico Marx quien los trata así, sino la relación de producción capitalista! Tratar a los individuos como portadores de funciones intercambiables implica —dentro de la explotación capitalista en que consiste la lucha de clases capitalista fundamental— determinarlos, *marcarlos* irremediabilmente en su carne y en su vida, reducirlos a ser sólo apéndices de la máquina, arrojar a sus mujeres y a sus hijos al infierno de la fábrica, alargar su jornada de trabajo al máximo y darles lo justo para que se reproduzcan; implica también constituir el gigantesco ejército de reserva en el cual se pueda encontrar otros portadores anónimos para presionar sobre los portadores en función que tienen la suerte de tener trabajo.

Pero también implica crear las condiciones para una organización de lucha de clase obrera. Porque el desarrollo de la lucha de clase capitalista, es decir de la explotación capitalista, es el que crea por sí mismo esas condiciones. ¡Cuántas veces insistió Marx en el hecho de que la organización capitalista de la producción, es decir, de la explotación, era la *que educaba obligadamente a la clase obrera para la lucha de clase*, no sólo al concentrar a las masas de obreros en el lugar de trabajo, no sólo al arrimarlos, sino también —y especialmente— al imponerles una terrible disciplina de trabajo y de vida común, que los obreros han de sufrir para convertirla luego en acciones comunes contra sus amos!

Pero para esto es preciso que al mismo tiempo participen y estén cogidos por *otras relaciones*.

Porque la formación social capitalista no se reduce únicamente a la relación de producción capitalista, a su infraestructura. La

explotación de clase sólo puede durar, es decir reproducir sus condiciones, recurriendo a la superestructura, a las relaciones jurídico-políticas y a las relaciones ideológicas, las cuales en última instancia se encuentran determinadas por la relación de producción. Marx no emprendió este análisis —salvo unas breves indicaciones—. Pero todo lo que nos dice al respecto nos lleva a pensar que esas relaciones también tratan a los individuos humanos concretos como «portadores» de relaciones, «soportes» de funciones, en las cuales los hombres sólo participan en la medida en que se encuentran cogidos por las mismas. Así por ejemplo, las relaciones jurídicas hacen abstracción del hombre concreto para tratarlo como mero «portador de la relación» jurídica, como mero sujeto de derecho, virtual propietario, incluso si la única propiedad que detenta es su desnuda fuerza de trabajo. Así por ejemplo, las relaciones políticas hacen abstracción del hombre viviente y lo tratan como mero «soporte» de relación política, como ciudadano libre, incluso si su voz refuerza su servidumbre. Así por ejemplo, las relaciones ideológicas hacen abstracción del hombre viviente para tratarlo como un mero sujeto sometido a las ideas dominantes o rebelado contra las mismas. Pero no por ello todas estas relaciones —cada una de las cuales convierte al hombre concreto en su soporte— dejan de determinar y de marcar —como la relación de producción— a los hombres en su carne y en su vida. Y como la relación de producción es una relación de lucha de clases, ésta es la que en última instancia determina las relaciones de la superestructura, sus contradicciones y la sobredeterminación con la que éstas marcan a la infraestructura.

Y así como la lucha capitalista crea —en la producción— las condiciones de lucha de clase obrera, del mismo modo las relaciones jurídicas, políticas e ideológicas contribuyen a su organización y a su conciencia —en virtud de su misma opresión—. Porque la lucha de clase proletaria fue evidentemente educada para la política en las relaciones burguesas, y por la misma lucha de clase burguesa. Todos sabemos perfectamente que la burguesía sólo pudo derrocar al antiguo régimen, a su relación de producción

y a su Estado, comprometiendo en la lucha a las masas populares; todos sabemos perfectamente que la burguesía sólo pudo derrocar a la gran propiedad agraria enrolando en su batalla política a los proletarios —con la reserva de masacrarlos luego—. Por su derecho y por su ideología, así como por su metralla y sus cárceles, la clase burguesa los educó también para la lucha de clase política e ideológica, incluso al forzarlos a comprender que la lucha de clase proletaria no tenía nada que ver con la lucha de clase burguesa, y a sacudir el yugo de su ideología.

Aquí es donde interviene la última instancia y el juego contradictorio que ésta establece dentro del «edificio» para explicar la dialéctica de estos fenómenos paradójicos, que Marx no piensa mediante el ridículo concepto de hombre sino con conceptos completamente distintos: relación de producción, lucha de clases, relaciones jurídicas, políticas e ideológicas. Teóricamente el juego de la última instancia permite explicar la diferencia y la desigualdad de las formas de la lucha de clases, desde la lucha económica hasta la lucha política e ideológica, y por lo tanto el juego que existe entre esas luchas y las contradicciones que existen en esa lucha.

El antihumanismo teórico de Marx dentro del materialismo histórico es, pues, la negativa a fundar la explicación de las formaciones sociales y de su historia sobre un concepto de hombre presuntamente teórico, es decir, como *sujeto originario* de sus necesidades (*homo oeconomicus*), de sus pensamientos (*homo rationalis*), de sus actos y de sus luchas (*homo moralis, juridicus y politicus*). Porque cuando se parte del hombre uno no puede evitar la tentación idealista de la omnipotencia de la libertad o del trabajo creador, es decir que uno se limita a sufrir, de una manera totalmente «libre», la omnipotencia de la ideología burguesa dominante, cuya función consiste en enmascarar y en imponer —bajo los oropeles de la potencia libre del hombre— otra potencia real, y poderosa de una manera distinta: la del capitalismo. Si Marx no parte del hombre, si se niega a generar teóricamente a la sociedad y a la historia a partir del concepto del hombre, lo hace para romper con esta mixtificación que sólo expresa una relación de fuerza

ideológica, basada sobre la relación de producción capitalista. Marx parte, pues, de la causa estructural que produce este efecto ideológico burgués, que mantiene la ilusión de que se debiera partir del hombre: Marx parte de la formación económica dada, en este caso —en *El Capital*— la relación de producción capitalista y las relaciones por ella determinadas en última instancia en la superestructura. Y en cada caso muestra que esas relaciones determinan y marcan a los hombres, muestra de qué manera los marcan en su vida concreta y de qué manera a través del sistema de la lucha de clases los hombres concretos están determinados por el sistema de tales relaciones. En la *Introducción* de 1857, Marx decía: lo concreto es la síntesis de múltiples determinaciones. Podemos retomar su frase y decir: los hombres concretos están determinados por la síntesis de las múltiples determinaciones de las relaciones por las cuales se encuentran cogidos y de las cuales participan. Si Marx no parte, pues, del hombre, que es una idea vacía —es decir, sobrecargada de ideología burguesa—, ello se debe a que quiere llegar a los hombres concretos; si pasa por el rodeo de esas relaciones de las cuales los hombres concretos son «portadores», ello se debe a que desea llegar al conocimiento de las leyes que gobiernan no sólo su vida sino sus luchas concretas.

Se habrá advertido que, en ningún momento de este rodeo a través de las relaciones, Marx se alejó de los hombres concretos, porque en cada momento del proceso de conocimiento —es decir, de su análisis— Marx muestra de qué manera cada relación —desde la relación de producción capitalista, que determina en última instancia, hasta las relaciones jurídico-políticas e ideológicas— marca a los hombres en su vida concreta, gobernada por las formas y los efectos de la lucha de clases. Cada abstracción de Marx corresponde a «la abstracción» que impone a los hombres esas relaciones, y esta «abstracción» terriblemente concreta es la que convierte a los hombres en obreros explotados o en capitalistas explotadores. También se habrá advertido que el término final de ese proceso de pensamiento, el «concreto-de-pensamiento»

al cual llega, es esa síntesis de múltiples determinaciones que define a lo concreto real.

De este modo Marx se colocaba en posiciones de clase y apuntaba a los fenómenos *de masa* de la lucha de clases. Quería brindar a la clase obrera la comprensión de los mecanismos de la sociedad capitalista y revelar las relaciones y las leyes bajo el imperio de las cuales vivía, para fortalecer y orientar su lucha. Su meta no era otra que la de la lucha de clases; para ayudar a la clase obrera a hacer la revolución y a suprimir luego, al término del comunismo, la lucha de clases y las clases.

La única objeción mínimamente seria que se ha podido formular contra este antihumanismo teórico de Marx se refiere —lo reconozco honestamente— a textos de *El Capital* que retoman el tema de la alienación. Digo «tema» a propósito, porque no creo que los pasos en los cuales tal tema es retomado tengan un alcance *teórico*. Con esto sugiero que la alienación no figura allí como un concepto verdaderamente pensado, sino como el sustituto de realidades que todavía no se encontraban suficientemente elaboradas como para que Marx pudiese recurrir a ellas: aludo a las formas de organización y de lucha de la clase obrera. El tema de la alienación en *El Capital* ocupará, pues, el puesto de un concepto o más bien de conceptos todavía no formados, porque las condiciones históricas objetivas todavía no habían producido su objeto. Si esta hipótesis está bien fundada, se podría comprender el hecho de que la Comuna —respondiendo a la expectativa de Marx— haya convertido en superfluo ese tema, como también lo hizo la práctica política de Lenin. De hecho, luego de la Comuna, en Marx —como en la obra inmensa de Lenin—, ya no hay más referencias a la alienación.

Ahora bien: éste es un problema que no compromete únicamente a la teoría marxista sino también a las formas históricas de su fusión con el movimiento obrero. Este problema se encuentra absolutamente planteado de una manera abierta: es evidente que será necesario examinarlo.

INDICE

Nota previa	7
Freud y Lacan	9
La filosofía como arma de la revolución (Respuestas a ocho preguntas)	37
¿Cómo leer «El Capital»?	51
Marxismo y lucha de clases	63
Ideología y aparatos ideológicos de Estado (Notas para una investigación)	69
Defensa de Tesis en Amiens (¿Es sencillo ser marxista en filosofía?)	127

Elementos críticos

- 1 Lucio Colletti**
La cuestión de Stalin
y otros escritos sobre política y filosofía
- 2 André Gunder Frank**
Sobre el subdesarrollo capitalista
- 3 Armand y Michèle Mattelart**
Frentes culturales y movilización de masas
- 4 Guy Dhoquois**
En favor de la historia
- 5 Enrique Gil Calvo**
Lógica de la libertad.
Por un marxismo libertario
V Premio Anagrama de Ensayo
- 6 Perry Anderson**
La cultura represiva
Prólogo de Ernesto Laclau
- 7 M. H. Dowidar**
La economía política, ciencia social
- 8 Louis Althusser**
Posiciones

En preparación:

Yannick Maignen

La división del trabajo manual e intelectual

Kurt Lenk y Franz Neumann (eds.)

Teoría y sociología de los partidos políticos

Carmen Claudín-Urondo

Lenin y la revolución cultural

Gerald E. Peabody, Paul M. Sweezy y otros

Paradigmas radicales en economía

Georg Klaus
El lenguaje de los políticos

Yves Lacoste
La geografía: un arma para la guerra

André Gunder Frank
La acumulación mundial 1492-1789

Kurt Lenk
Teorías de la revolución

En este volumen se recogen una serie de importantes textos de Louis Althusser, aparecidos en diferentes revistas. Son los siguientes: «Freud y Lacan», «La filosofía como arma de la revolución», «Cómo leer El Capital», «Marxismo y lucha de clases» e «Ideología y aparatos ideológicos de Estado».

Además, y es probablemente el atractivo mayor de este libro, se publica el texto inédito de su esperada defensa de tesis doctoral, publicada con el título «¿Es sencillo ser marxista en filosofía?», efectuada en Amiens en junio de 1975. Louis Althusser (Birmandreis, Argelia, 1918) participó en la Resistencia e ingresó en 1948 en el partido comunista francés, con el que ha tenido conflictivas relaciones: recientemente marcó su desacuerdo con el abandono, por «diktat» de su secretario general, del concepto de dictadura del proletariado.

Entre sus obras destacan *La revolución teórica de Marx* (Siglo XXI), *Para leer El Capital* (en colaboración con Etienne Balibar) (Siglo XXI), *Elementos de autocrítica* (Laia), etc.

8

8301\$ 761-